LO ABIERTO

El hombre y el animal

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

GIORGIO AGAMBEN nació en Roma en 1942. Es profesor de filosofía en la Universidad de Verona y traductor al italiano de las obras de Walter Benjamin. Ha publicado, entre otros, *Estancias* (Pre-Textos, 1995); *La comunidad que viene* (Pre-Textos, 1996); *Homo sacer* (Pre-Textos, 1999); *Lo que queda de Auschwitz* (Pre-Textos, 2000); *Medios sin fin* (Pre-Textos, 2001); *El lenguaje y la muerte* (Pre-Textos, 2003); *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (Pre-Textos, 2004), "Bartleby o de la contingencia" en *Preferiría no hacerlo* (Bartleby el escribiente *de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre* Bartleby) junto a Gilles Deleuze y José Luis Pardo (Pre-Textos, 2000), *Lo abierto* (Pre-Textos, 2005), *El reino y la gloria* (Pre-Textos, 2008) y *Ninfas* (Pre-Textos, 2010).

LO ABIERTO

El hombre y el animal

LO ABIERTO

El hombre y el animal

Giorgio Agamben

Traducción de
ANTONIO GIMENO CUSPINERA

PRE-TEXTOS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

1.ª Edición: mayo de 2005
2.ª Impresión: octubre de 2010

Título de la edición original en lengua italiana:
L'aperto. L'uomo e l'animale

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Giorgio Agamben, 2004
© de la traducción:
Antonio Gimeno Cuspinera, 2005
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2010
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-673-7
DEPÓSITO LEGAL: S-1180-2010

IMPRENTA KADMOS

Índice

1. Teratomorfo 11
2. Acéfalo 15
3. Esnob 19
4. *Mysterium disiunctionis* 25
5. Fisiología de los bienaventurados 31
6. *Cognitio experimentalis* 35
7. Taxonomías 37
8. Sin rango 43
9. Máquina antropológica 47
10. *Umwelt* 55
11. Garrapata 61
12. Pobreza de mundo 65
13. Lo abierto 75
14. Aburrimiento profundo 83
15. Mundo y tierra 93
16. Animalización 97
17. Antropogénesis 101
18. Entre 103
19. *Desoeuvrement* 107
20. Fuera del ser 111

Bibliografía 117

LO ABIERTO

S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.

GEORGES-LOUIS BUFFON

Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum.

TOMMASO D'AQUINO

1. Teratomorfo

En las últimas tres horas del día, Dios se sienta y juega con el Leviatán, como está escrito: "tú has hecho al Leviatán para jugar con él".

Talmud, Avoda zara

En la Biblioteca Ambrosiana de Milán se conserva una Biblia judía del siglo XIII que contiene preciosas miniaturas. Las dos últimas páginas del tercer códice están enteramente ilustradas con escenas de inspiración mística y mesiánica. La página 135*v* ofrece la visión de Ezequiel, pero sin la representación del carro: en el centro están los siete cielos, la luna, el sol y las estrellas, y, en los ángulos, campeando sobre un fondo azul, los cuatro animales escatológicos: el gallo, el águila, el buey y el león. La última página (136*r*) está dividida en dos mitades; la superior representa los tres animales de los orígenes: el pájaro Ziz (en forma de grifón alado), el buey Behemot y el gran pez Leviatán, inmerso en el mar y retorcido sobre sí mismo. La escena que nos interesa en modo particular es, en todos los sentidos, la última, porque con ella terminan tanto el códice como la historia de la humanidad. Representa el banquete mesiánico de los justos en el último día. A la sombra de árboles paradisíacos, y regocijados por la música de dos intérpretes, los justos, con sus cabezas coronadas, se sientan en una mesa ricamente guarnecida. La idea de que en los días del Mesías los justos, que han observado durante toda su vida las prescripciones de la Torá, se reunirán en un banquete con las carnes de Leviatán y Behemot sin preocupación alguna porque su sacrificio haya sido o no *kosher*, es plenamente familiar para la tradición rabínica. Es sorprendente, sin embargo, un particu-

lar al que no nos hemos referido hasta ahora: bajo las coronas el miniaturista ha representado a los justos no con semblantes humanos, sino con una cabeza inequívocamente animal. No sólo volvemos a encontrar aquí, en las tres figuras situadas a la derecha, el pico característico del águila, la roja cabeza del buey y la testa leonina de los animales escatológicos, sino que también los otros dos justos que aparecen en la imagen exhiben grotescos rasgos asnales, el uno, y un perfil de pantera, el otro. Pero también los dos músicos comparecen con cabeza animal, en particular el de la derecha, más visible, que toca una especie de viola con un inspirado hocico simiesco.

¿Por qué los representantes de esta humanidad llegada a su consumación se configuran con cabezas de animales? Los estudiosos que se han ocupado del problema no han encontrado todavía una explicación satisfactoria. Según Sofia Ameisenowa, que ha dedicado una amplia investigación a este tema, y que intenta aplicar a los materiales de la tradición judía los métodos de la escuela de Aby Warburg, las imágenes de los justos con facciones animales deben relacionarse con el tema gnóstico-astrológico de la representación de los decanos teratomorfos, a través de la doctrina gnóstica según la cual los cuerpos de los justos (o mejor, de los espirituales), en su ascensión después de la muerte a través de los cielos, se transforman en estrellas y se identifican con las potencias que gobiernan cada cielo.

Según la tradición rabínica, sin embargo, los justos en cuestión no están muertos en absoluto: son, por el contrario, los representantes del resto de Israel, es decir, de los justos que todavía viven en el momento de la venida del Mesías. Como puede leerse en el *Apocalipsis de Baruc*, 29, 4, "Behemot aparecerá desde su tierra y el Leviatán surgirá del mar: los dos monstruos que he formado en el quinto día de la creación y he conservado hasta aquel día, servirán entonces de alimento para

todos los que quedan". Además, el motivo de la representación teratocéfala de los arcontes gnósticos y de los decanos astrológicos está muy lejos de haber aquietado a los estudiosos y requiere él mismo una explicación. En los textos maniqueos, cada uno de los arcontes corresponde así a una de las partes del reino animal (bípedos, cuadrúpedos, pájaros, peces, reptiles) y a la vez a las "cinco naturalezas" del cuerpo humano (huesos, nervios, venas, carne, piel), de modo que el teratomorfismo de los arcontes remite directamente a la tenebrosa parentela entre el macrocosmos animal y el microcosmos humano (Puech, 105). Por otra parte, en el *Talmud*, el párrafo del tratado en que se menciona al Leviatán como alimento mesiánico de los justos figura después de una serie de *haggadoth* que parecen referirse a una economía diferente de las relaciones entre lo animal y lo humano. Por lo demás, el que también la naturaleza animal sea transfigurada en el reino mesiánico, es algo que ya estaba implícito en la profecía mesiánica de *Isaías* 11 (que tanto le gustaba a Iván Karamázov) en la que se lee que "serán vecinos el lobo y el cordero / y el leopardo se echará con el cabrito / el novillo y el cachorro pacerán juntos / y un niño pequeño los conducirá".

No es imposible, por lo tanto, que al atribuir una cabeza animal al resto de Israel, el artista del manuscrito de la Ambrosiana haya pretendido significar que, en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres se ordenarán en una forma nueva y que el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal.

2. Acéfalo

Georges Bataille había quedado tan impresionado por las efigies gnósticas de arcontes con cabezas de animal que había tenido ocasión de contemplar en el *Cabinet des medailles* de la Biblioteca Nacional de París, que les dedicó en 1930 un artículo en su revista *Documents*. En la mitología gnóstica, los arcontes son las entidades demoníacas que crean y gobiernan el mundo material, en el que los elementos espirituales y luminosos se encuentran mezclados con los oscuros y corporales, prisioneros de ellos. Las imágenes, reproducidas como documentos de la tendencia del "bajo materialismo" gnóstico a la confusión de formas humanas y bestiales, representan, de acuerdo con las enseñanzas de Bataille, "tres arcontes con cabeza de ánade", un Iao panmorfo, un "dios con piernas humanas, cuerpo de serpiente y cabeza de gallo", y, por último, un dios acéfalo con dos cabezas de animales superpuestas. Dos años después la cubierta del primer número de la revista *Acéphale,* diseñada por André Masson, exhibía como enseña de la "conjura sagrada" urdida por Bataille con un pequeño grupo de amigos, una figura humana desnuda y carente de cabeza. Si bien es cierto que la evasión del hombre de su cabeza ("El hombre ha huido de su cabeza, como el condenado de la prisión", reza el texto programático: Bataille, 6) no implicaba necesariamente una remisión a la animalidad; las ilustraciones del número 3-4 de la revista, donde el mismo desnudo del primer

número porta ahora una majestuosa cabeza de toro, dan testimonio de una aporía que va unida a la totalidad del proyecto del autor.

Entre los motivos centrales de la lectura hegeliana de Kojève, de quien Bataille había sido oyente en la *École des Hautes Études*, figuraba el problema del final de la historia y de la figura que el hombre y la naturaleza asumirían en el mundo posthistórico, cuando el paciente proceso del trabajo y de la negación, por medio del cual el animal de la especie *Homo sapiens* deviene humano, alcanzara su consumación. Según un gesto muy característico en él, Kojève dedica a este problema capital sólo una nota del curso 1938-39:

> La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre permanece en vida como animal que está *en acuerdo* con la Naturaleza o con el Ser dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la acción negadora de lo dado y del Error o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. De hecho, el final del Tiempo humano o de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa sencillamente la cesación de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que quiere decir prácticamente: la desaparición de la guerra y de las revoluciones sangrientas. Y además la desaparición de la *Filosofía;* porque cuando el Hombre mismo no cambia ya esencialmente, ya no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Pero todo el resto puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc., y, en definitiva, todo lo que hace al hombre *feliz*. (Kojève, 434-435)

El conflicto entre Bataille y Kojève se refiere propiamente a ese "resto" que sobrevive a la muerte del hombre que vuelve a ser animal al final de la historia. Lo que el alumno –que tenía cinco años más que el maestro– no podía aceptar de ninguna manera era que "el arte, el amor, el juego", como también la risa, el éxtasis o el lujo (que, revestidos de un aura de excepcionalidad, estaban en el centro de las preocupaciones de *Acéphale* y, dos años más tarde, del *Collège de sociologie*), dejaran de ser sobrehumanos, negativos y sagrados para ser simplemente restituidos a la praxis animal. Para el pequeño grupo de iniciados cuarentones, que no temían desafiar el ridículo al escenificar "la alegría ante la muerte" en los pequeños bosques de la periferia parisina, ni, algo después, en plena crisis europea, jugar a "aprendices de brujo", predicando el regreso de los pueblos europeos a la "vieja casa del mito", el ser acéfalo entrevisto por un instante en su experiencia privilegiada podía, quizá, no ser humano ni divino; animal, empero, no debía serlo en ningún caso.

Por supuesto, lo que también se ventilaba en este punto era el problema de la interpretación de Hegel, un terreno donde la autoridad de Kojève era particularmente amenazadora. Si la historia no es más que el paciente trabajo dialéctico de la negación, y el hombre es el sujeto y, al tiempo, lo que se pone en juego en esta acción negadora, la culminación de la historia implicaba necesariamente el fin del hombre: el rostro del sabio que, alcanzado el límite del tiempo, contempla satisfecho este final toma necesariamente, como en la miniatura de la Ambrosiana, la forma de un hocico animal.

Por eso mismo, como manifiesta en su carta a Kojève del 6 de diciembre de 1937, Bataille tiene que apostar por la idea de una "negatividad sin empleo", es decir, de una negatividad que sobrevive, no se sabe cómo, al final de la historia y de la que no le es dado proporcionar otra prueba que su propia vida, "la herida abierta que es mi vida":

> Admito (como una suposición verosímil) que a partir de ahora la historia se ha acabado (excepción hecha del epílogo). Sin embargo, yo me represento las cosas de manera diferente... Si la acción (el "hacer") es –como dice Hegel– la negatividad, se plantea entonces el problema de saber si la negatividad de quien no tiene "ya nada que hacer" desaparece o bien subsiste en el estado de "negatividad sin empleo": personalmente, no puedo decidirme más que en una dirección, al ser yo mismo exactamente esta "negatividad sin empleo" (no podría definirme de manera más precisa). Reconozco que Hegel ha previsto esta posibilidad, si bien no la ha situado *en el final* de los procesos que ha descrito. Imagino que mi vida –o, mejor todavía, su aborto, la herida abierta que es mi vida– constituye por sí misma la refutación del sistema cerrado de Hegel. (Hollier, 170-171)

El fin de la historia lleva consigo, en consecuencia, un "epílogo" en que la negatividad humana se conserva como "resto" en las formas del erotismo, de la risa, del júbilo ante la muerte. En la luz incierta de este epílogo, el sabio, soberano y consciente de sí, ve pasar ante sus ojos no cabezas animales, sino las figuras acéfalas de unos *hommes farouchement religieux*, "amantes" o "aprendices de brujo". Pero el epílogo se revelaría frágil. En 1939, cuando la guerra era ya inevitable, una declaración del *Collège de sociologie* traduce su impotencia al denunciar la pasividad y la ausencia de reacciones frente a la guerra, como una forma masiva de "desvirilización", que transforma a los hombres en una suerte de "ovejas conscientes y resignadas al matadero" (Hollier, 58-59). Aunque fuera en un sentido diverso de aquel que tenía en mente Kojève, los hombres habían vuelto a ser verdaderamente animales.

3. Esnob

Ningún animal puede ser esnob.
Alexandre Kojève

En 1968, con ocasión de la segunda edición de la *Introduction*, cuando el discípulo-rival llevaba ya seis años muerto, Kojève vuelve al problema del devenir animal del hombre. Y lo hace, una vez más, en forma de una nota adjunta a la nota de la primera edición (si el texto de la *Introduction* está compuesto esencialmente de los apuntes recogidos por Queneau, las notas son la única parte del libro que con toda seguridad procede de la mano de Kojève). Esa primera nota –señala– era ambigua, porque si se admite que en el final de la historia el hombre "propiamente dicho" debe desaparecer, no se puede pretender coherentemente que "todo el resto" (el arte, el amor, el juego) pueda mantenerse indefinidamente.

> Si el Hombre re-deviene un animal, sus artes, sus amores y sus juegos deberán re-devenir también puramente "naturales". Así pues, habría que admitir que después del fin de la Historia, los hombres construirán sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, que ejecutarán conciertos musicales de la misma forma que las ranas y las cigarras, que jugarán como juegan los animales jóvenes y se entregarán a su amor igual que lo hacen los animales adultos. Pero no se puede decir, entonces, que todo eso "hace *feliz* al Hombre". Habría que decir que los animales post-históricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en

> la abundancia y en plena seguridad) estarán *contentos* en función de su comportamiento artístico, erótico y lúdico, visto que, por definición, se contentarán con él. (Kojève, 436)

La aniquilación definitiva del hombre en sentido propio debe implicar también, no obstante, de manera necesaria la desaparición del lenguaje humano, sustituido por señales sonoras o mímicas comparables con el lenguaje de las abejas. Pero en tal caso, argumenta Kojève, lo que desaparecería no sería sólo la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, sino la propia posibilidad de una sabiduría como tal.

En este punto la nota enuncia una serie de tesis sobre la filosofía de la historia y sobre la situación actual del mundo, en que no es posible distinguir entre la seriedad absoluta y una ironía no menos absoluta. Así nos enteramos de que, en los años inmediatamente posteriores a la redacción de la primera nota (1946), el autor había comprendido que el "final hegeliano-marxista" de la historia no era un acontecimiento futuro, sino algo que ya se había consumado. Después de la batalla de Jena, la vanguardia de la humanidad alcanzó virtualmente el término de la evolución histórica del hombre. Todo lo que ha venido después –comprendidas las dos guerras mundiales, el nazismo y la sovietización de Rusia– no representa más que un proceso de aceleración encaminado a alinear el resto del mundo con los países más avanzados de Europa. En ese momento, sin embargo, numerosos viajes a Estados Unidos y la Rusia soviética, realizados entre 1948 y1958 (es decir, cuando Kojève era ya un alto funcionario del gobierno francés), le convencieron de que, en la vía que conduce a la realización de la condición post-histórica, "los rusos y los chinos no son todavía más que norteamericanos pobres, en vías de rápido enriquecimiento, eso sí", mientras que los Estados Unidos han alcanzado ya el "es-

tadio final" del "comunismo marxista" (Kojève, 436-437). De aquí la conclusión que

> el *American way of life* (es) el género de vida propio del período post-histórico, y que la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro "presente eterno" de toda la humanidad. Así, el retorno del Hombre a la animalidad aparece entonces no ya como una posibilidad todavía por venir, sino como una certeza ya presente. (Kojève, 437)

No obstante, en 1959, un viaje a Japón iba a producir un nuevo cambio de perspectiva. En Japón Kojève tuvo ocasión de observar directamente una sociedad que, a pesar de vivir en condiciones post-históricas, no había dejado por ello de ser "humana":

> La civilización japonesa "post-histórica" ha tomado unas vías diametralmente opuestas a la "vía americana". Sin duda, en Japón no ha habido nunca una Religión, una Moral ni una Política en el sentido "europeo" o "histórico" de estas palabras. Pero el *Esnobismo* en estado puro ha creado allí unas disciplinas negadoras del dato "natural" o "animal" que han sobrepasado con mucho en eficacia a aquellas que nacían, en Japón o en otros lugares, de la Acción "histórica", es decir, de las Luchas guerreras o revolucionarias o del Trabajo forzado. Es verdad que esas cumbres (no igualadas en ninguna otra parte) del esnobismo específicamente japonés que son el teatro Nô, la ceremonia del té o el arte de los ramos de flores han sido y siguen siendo todavía patrimonio exclusivo de los nobles y de los ricos. Pero, a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses, sin excepción, son capaces en la actualidad de vivir en función de valores totalmente *formalizados*, es decir, vacíos por completo de cualquier

contenido "humano" en el sentido de "histórico". Así, en última instancia, todo japonés es capaz en principio de proceder, por puro esnobismo, a un *suicidio* perfectamente "gratuito" (la clásica espada del samurai puede ser sustituida por un avión o un torpedo), que no tiene nada que ver con *el arriesgar* la vida en una lucha llevada a cabo en función de valores "históricos" con un contenido social o político. Lo que parece permitir creer que la interacción recientemente iniciada entre Japón y el Mundo occidental conducirá a fin de cuentas no a una rebarbarización de los japoneses, sino a una "japonización" de los occidentales (comprendidos los rusos).

Ahora bien, visto que ningún animal puede ser esnob, cualquier época post-histórica "japonizada" será específicamente humana. No habrá, pues, un "aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho", mientras que haya animales de la especie *Homo sapiens* que puedan servir de soporte "natural" a lo que de humano hay entre los hombres. (*Ibid.*, 437)

El tono de burla que Bataille reprochaba a su maestro cada vez que éste trataba de describir la condición post-histórica alcanza su cima en esta nota. No sólo el *American way of life* es equiparado a una vida animal, sino que el sobrevivir del hombre a la historia en forma del esnobismo japonés se asemeja a una versión más elegante (aunque quizá paródica) de esa "negatividad sin empleo" que Bataille trataba de definir a su manera, ciertamente más ingenua, y que a Kojève le debía de parecer de mal gusto.

Tratemos de reflexionar sobre las implicaciones teóricas de esta figura post-histórica de lo humano. El que la humanidad sobreviva a su drama histórico parece insinuar sobre todo entre la historia y su final, una franja de ultrahistoria que recuerda el reino mesiánico de mil años que tanto en la tradición judía como en la cristiana, se instaurará sobre la tierra entre el último

acontecimiento mesiánico y la vida eterna (lo que no causa asombro en un pensador que había dedicado su primer trabajo a la filosofía de Soloviev, cuajada de motivos mesiánicos y escatológicos). Pero es decisivo que, en esa franja ultrahistórica, el mantenerse humano del hombre supone la supervivencia de los animales de la especie *Homo sapiens* que deben servirle de soporte. En efecto, en la lectura hegeliana que lleva a cabo Kojève, el hombre no es una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez para siempre: es, más bien, un campo de tensiones dialécticas cortado desde siempre por cesuras que separan en todo momento en su seno –por lo menos virtualmente– la animalidad "antropófora" y la humanidad que en ella se encarna. El hombre sólo existe históricamente en esta tensión: humano sólo puede serlo en la medida en que trasciende y transforma al animal antropóforo que le sostiene, sólo porque, mediante la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, de destruir su animalidad misma (es en este sentido en el que Kojève puede escribir que "el hombre es una enfermedad mortal del animal": 554).

Pero ¿qué es de la animalidad humana en la post-historia? ¿Qué relación hay entre el esnob japonés y su cuerpo animal, y entre éste y la criatura acéfala entrevista por Bataille? Por otra parte, en la conexión entre el hombre y el animal antropóforo, Kojève privilegia el aspecto de la negación y de la muerte y parece no ver el proceso en virtud del cual, en la modernidad, el hombre (o el Estado en su lugar) empieza, por el contrario, a asumir el cuidado de su propia vida animal y la vida natural pasa a ser el objetivo de lo que Foucault ha denominado el biopoder. Quizá el cuerpo del animal antropóforo (el cuerpo del siervo) es el resto no resuelto que el idealismo ha dejado en herencia al pensamiento y las aporías de la filosofía coinciden con las aporías de este cuerpo irreduciblemente tenso y dividido entre animalidad y humanidad.

4. *Mysterium disiunctionis*

Para quien lleve a cabo una investigación "genealógica" del concepto de vida en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste no se define nunca como tal. Pero por indeterminado que quede se articula y divide, no obstante, en cada momento, mediante una serie de cesuras y de oposiciones que le confieren una función estratégica decisiva en ámbitos tan aparentemente alejados como la filosofía, la teología, la política y, ya más tarde, la medicina y la biología. Es decir, todo sucede como si, en nuestra cultura, la vida fuese *aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido*.

En la historia de la filosofía occidental, esta articulación estratégica se produce en un momento bien definido. Es el momento en que en el *De anima*, Aristóteles aísla, entre los varios modos en que se dice el término "vivir", el más general y separable:

> El animal se distingue de lo inanimado mediante el vivir. Pero vivir se dice de muchos modos, y diremos que algo vive cuando subsiste por lo menos uno de ellos: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto todas las especies vegetales nos parecen también dotadas de

> vida. Es evidente, en efecto, que los vegetales tienen en sí mismos un principio y una potencia que les permite crecer y destruirse en direcciones opuestas... Este principio puede darse sin que se den los otros, mientras que, en los mortales, los otros no pueden darse sin él. Esto se hace evidente en los vegetales, en los que no hay ninguna otra potencia del alma. El vivir pertenece, pues, a los vivientes en virtud de tal principio... Llamamos potencia nutritiva [*threptikón*] a esa parte del alma de la que participan también los vegetales. (Aristóteles, 413a, 20; 413b, 8)

Es importante observar que Aristóteles no define en modo alguno qué es la vida: se limita a descomponerla a partir del aislamiento de la función nutritiva, para después proceder a rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí en acción el principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre "¿qué es?" como una pregunta sobre "¿En virtud de qué (*dia ti*) pertenece algo a algo distinto?". Preguntar por qué se dice que un cierto ser es viviente, significa buscar el fundamento en virtud del cual el vivir pertenece a este ser. Es necesario, pues, que entre los diferentes modos en que el vivir se dice, uno de ellos se separe de los demás hasta el final, para convertirse en el principio mediante el cual la vida puede ser atribuida a un ser determinado. En otras palabras, lo que ha sido separado y dividido (en este caso, la vida nutritiva) es precisamente lo que permite construir –en una suerte de *divide et impera*– la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales.

El aislamiento de la vida nutritiva (a la que ya los comentaristas antiguos denominan vegetativa) constituye un aconteci-

miento, en cualquier sentido fundamental, para la ciencia occidental. Cuando, muchos siglos después, Bichat, en sus *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*, distingue de la "vida animal", definida por la relación con un mundo exterior, una "vida orgánica", que no es más que una "sucesión habitual de asimilaciones y excreciones" (Bichat, 61), es todavía la vida nutritiva de Aristóteles la que establece el oscuro fondo sobre el que destaca la vida de los animales superiores. Según Bichat, es como si en cada organismo superior conviviesen "dos animales": *l'animal existant au-dedans*, cuya vida –"orgánica" en la definición de Bichat– no es más que la repetición de una serie de funciones ciegas y privadas de conciencia (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción), y *l'animal vivant au-dehors*, cuya vida –la única que para Bichat merece el nombre de "animal"– se define por medio de la relación con el mundo exterior. En el hombre estos dos animales cohabitan, pero no coinciden: la vida orgánica del animal-de-adentro empieza en el feto antes de la propiamente animal, y, en el envejecimiento y la agonía, sobrevive a la muerte del animal-de-afuera.

Resulta superfluo recordar la importancia estratégica que ha tenido en la historia de la medicina moderna el reconocimiento de esta separación entre funciones de la vida vegetativa y funciones de la vida de relación. Los éxitos de la cirugía moderna y de la anestesia se basan precisamente, entre otras cosas, en la posibilidad de dividir y, a la vez, articular los dos animales de Bichat. Y cuando, como ha puesto de manifiesto Foucault, el Estado moderno, a partir del siglo XVII, empieza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población y transforma así su política en biopolítica, realiza su verdadera vocación, esencialmente mediante la progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa (que ahora coincide con el patrimonio biológico de la nación). Y todavía hoy,

en las discusiones sobre la definición *ex lege* de los criterios de la muerte clínica, es un reconocimiento ulterior de esta nuda vida –desconectada de toda actividad cerebral y por así decirlo de todo sujeto– la que decide si un cuerpo puede considerarse vivo o debe ser entregado a la peripecia extrema de los transplantes.

La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana, se desplaza pues al interior del viviente hombre como una frontera móvil, y, sin esta íntima cesura, la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es sería, probablemente, imposible. La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes y, al propio tiempo, de organizar la compleja –y no siempre edificante– economía de las relaciones entre los hombres y los animales, sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han mensurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.

Pero si eso es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal se establece fundamentalmente en el interior del hombre, lo que debe plantearse de un modo nuevo es la propia cuestión del hombre, y del "humanismo". En nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *logos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Ahora tenemos que aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos, e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar –y a la vez, el resultado– de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo –en el hombre– el hombre ha sido separado del no-hombre y el

animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. Y, quizá, hasta la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de algún modo, de esa otra esfera, más oscura, que nos separa del animal.

5. Fisiología de los bienaventurados

¿Qué es este Paraíso, sino la taberna de una incesante comilona y el prostíbulo de torpezas permanentes?
Guillermo de París

La lectura de los tratados medievales sobre la integridad y las propiedades de los cuerpos de los resucitados es, desde este punto de vista, particularmente instructiva. El problema que los Padres tenían que afrontar era sobre todo el de la identidad entre el cuerpo resucitado y el cuerpo que a los hombres les había tocado en suerte durante su vida. Tal identidad parecía implicar en rigor que toda la materia que había pertenecido al cuerpo del muerto habría de resucitar y recuperar su lugar propio en el organismo bienaventurado. Pero es precisamente aquí donde empezaban las dificultades. Si, por ejemplo, a un ladrón –más tarde arrepentido y redimido– se le había amputado una mano, ¿debía ésta volver a unirse al cuerpo en el momento de la resurrección? Y la costilla de Adán –se pregunta Tomás de Aquino– a partir de la cual se formó el cuerpo de Eva, ¿resucitará en ésta o en Adán? Por otra parte, de acuerdo con la ciencia medieval, los alimentos se transforman en carne viviente por medio de la digestión. En el caso de un antropófago, que se ha alimentado de otros cuerpos humanos, eso supondría que, en la resurrección, una misma materia se reintegraría en varios individuos. ¿Y qué decir de los cabellos y de las uñas? ¿Y del esperma, del sudor, de la leche, de la orina y de las otras secreciones? Si los intestinos resucitan –argumenta un teólogo– tendrán que hacerlo o llenos o vacíos. Si están llenos, significa que hasta las inmundicias resucitarán; si están vacíos, ten-

dremos entonces un órgano que ya no tendrá función natural alguna.

El problema de la identidad y de la integridad del cuerpo resucitado se convierte así muy pronto en el de la fisiología de la vida bienaventurada. ¿En qué forma habrán de ser concebidas las funciones vitales del cuerpo paradisíaco? Para orientarse en un terreno tan accidentado, los Padres tenían a su disposición un paradigma útil: el cuerpo edénico de Adán y Eva antes de la caída. "Lo que Dios planta en las delicias de la eterna y bienaventurada felicidad –escribe Scoto Erigena– es la misma naturaleza humana creada a imagen de Dios" (Scoto, 822). En esta perspectiva, la fisiología del cuerpo bienaventurado podía presentarse como una restauración del cuerpo edénico, arquetipo de la incorrupta naturaleza humana. Pero esto implicaba algunas consecuencias que los Padres no se atrevían a aceptar en su integridad. Desde luego, como había explicado Agustín, la sexualidad de Adán antes de la caída no se parecía a la nuestra, visto que sus partes sexuales podían moverse a voluntad no de otro modo que las manos y los pies, de forma que la unión sexual podía producirse sin necesidad de ningún estímulo de la concupiscencia. Y el alimento de Adán era infinitamente más noble que el nuestro, porque consistía exclusivamente en los frutos de los árboles del paraíso. Pero, aun así, ¿cómo concebir el uso de los órganos sexuales, e incluso de los alimentos, por los bienaventurados?

En efecto, si se admitía que los resucitados hacían uso de la sexualidad para reproducirse y de la comida para alimentarse, ello implicaba que el número de hombres se incrementaría infinitamente, como infinita sería la mudanza de su forma corporal, y que existirían innumerables bienaventurados que no habrían vivido antes de la resurrección y cuya humanidad sería, pues, imposible definir. Las dos funciones principales de la vida animal –la nutrición y la generación– están ordenadas a la con-

servación del individuo y de la especie; pero, después de la resurrección, el género humano alcanzaría un número preestablecido y, en ausencia de la muerte, las dos funciones serían completamente inútiles. Además, si los resucitados siguieran comiendo y reproduciéndose, el Paraíso no sería suficientemente grande no ya para dar cabida a todos, sino incluso para recoger sus excrementos, lo que justifica la irónica invectiva de Guillermo de París: *maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!*

Pero había una doctrina aún más insidiosa, que sostenía que los resucitados se servirían del sexo y de la comida no para la conservación del individuo y de la especie, sino –desde el momento en que la bienaventuranza consiste en la perfecta operación de la naturaleza humana– a fin de que en el Paraíso todo en el hombre fuera bienaventurado, tanto en el orden de las potencias corporales como en el de las espirituales. Contra tales herejes –que asimila a los mahometanos y a los judíos– Tomás de Aquino, en las cuestiones *De resurrectione* añadidas a la *Summa theologica,* recalca con toda firmeza la exclusión del Paraíso del *usus veneorum et ciborum*. La resurrección –enseña– se ordena no a la perfección de la vida natural del hombre, sino sólo a esa perfección última que es la vida contemplativa.

> Así pues, las operaciones naturales que se ordenan a producir o conservar la primera perfección de la naturaleza humana, no existirán en la resurrección... Y como el comer, beber, dormir y engendrar pertenecen a la vida animal, pues están ordenados a la primera perfección natural, no se darán en la resurrección. (Tomás de Aquino 1955, 51-52)

El mismo autor que poco antes había afirmado que el pecado del hombre no había cambiado en nada la naturaleza y la condición de los animales, proclama ahora sin reservas que la vida

animal está excluida del Paraíso, que la vida bienaventurada no es en ningún caso una vida animal. En consecuencia, tampoco las plantas y los animales tendrán cabida en el Paraíso, "se corromperán según el todo y según la parte" (*ibid.*). En el cuerpo de los resucitados, las funciones animales permanecerán "ociosas y vacías" exactamente como, según la teología medieval, después de la expulsión de Adán y Eva, el Edén queda vacío de cualquier vida humana. No toda la carne será salvada, y en la fisiología de los bienaventurados, la *oikonomía* divina de la salvación deja un resto irredimible.

6. *Cognitio experimentalis*

Ahora nos es ya posible anticipar algunas hipótesis provisionales sobre las razones que hacen tan enigmática la representación de los justos con cabeza animal en la miniatura de la Ambrosiana. El final mesiánico de la historia o el cumplimiento de la *oikonomía* divina de la salvación definen un umbral crítico, en que la diferencia entre lo animal y lo humano, tan decisiva para nuestra cultura, está amenazada de desaparición. Es decir, la relación entre el hombre y el animal delimita un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que confrontarse necesariamente con esa franja ultrahistórica a la que no se puede acceder sin apelar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera una cuestión más entre las que debaten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, en la que sólo puede decidirse y producirse algo como un "hombre". Si vida animal y vida humana se superpusieran perfectamente, ni el hombre ni el animal –ni quizá tampoco lo divino– serían ya pensables. Por eso la llegada a la post-historia implica de modo necesario la reactualización del umbral prehistórico en que aquella frontera quedó definida. El Paraíso siembra la duda sobre el Edén.

En un párrafo de la *Summa*, que lleva el significativo título de *Utrum Adam in statu innocentiae animalibus domesticus dominaretur*, santo Tomás parece aproximarse al centro del

problema, evocando un "experimento cognitivo" que tendría su lugar propio en la relación entre el hombre y el animal.

> En el estado de inocencia –escribe– los hombres no precisaban de los animales por necesidad física. Ni para cubrirse, porque no se avergonzaban de su desnudez, ya que no tenían ningún impulso de concupiscencia desordenada; ni para alimentarse, ya que obtenían su subsistencia de los árboles del paraíso; ni como medio de transporte, por el vigor de sus cuerpos. En realidad sólo los necesitaban para extraer un conocimiento experimental de su naturaleza [*indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum*]. Esto se nos muestra por el hecho de que Dios condujo a los animales ante Adán para que les diera un nombre que designara su naturaleza. (Tomás de Aquino 1963, 193)

Lo que tendremos que tratar de captar es todo lo que está en juego en esta *cognitio experimentalis.* Quizá no sólo la teología y la filosofía, sino también la política, la ética y la jurisprudencia están en tensión y en suspenso en la diferencia entre el hombre y el animal. El experimento cognitivo que se cuestiona en esta diferencia concierne en última instancia a la naturaleza del hombre –más precisamente a la producción y la definición de esta naturaleza–, es un experimento *de hominis natura*. Cuando la diferencia se anula y los dos términos entran en una relación de vaciamiento recíproco –como parece suceder hoy– también desaparece la diferencia entre el ser y la nada, lo lícito y lo ilícito, lo divino y lo demoníaco, y, en su lugar, aparece algo para lo que ni siquiera parecemos disponer de nombres. Quizá también los campos de concentración y de exterminio son un experimento de este género, un intento extremo y monstruoso de decidir entre lo humano y lo inhumano, que ha terminado por arrastrar en su ruina la propia posibilidad de la distinción.

7. Taxonomías

Cartesius certe non vidit simios.
Carlo Linneo

Linneo, el fundador de la taxonomía científica moderna, tenía debilidad por los monos. Y es probable que tuviera ocasión de verlos de cerca durante su estancia de estudios en Amsterdam, que era entonces un centro importante para el comercio de animales exóticos. Más tarde, ya de vuelta a Suecia y convertido en protomédico real, reunió en Upsala un pequeño zoo, que incluía monos de diferentes especies, entre los que, según se cuenta, tenía predilección por un macaco hembra de nombre Diana. En cualquier caso, no estaba dispuesto a conceder fácilmente a los teólogos que los monos, como los restantes *bruta*, se distinguieran sustancialmente de los hombres por estar privados de alma. Una nota al *Systema naturae* liquida expeditivamente la teoría cartesiana que concebía a los animales en paridad con los *automata mechanica*, con una afirmación que deja ver su enojo: "evidentemente Descartes no vio nunca un mono". Y en un escrito posterior, que lleva por título *Menniskans Cousiner*, primos del hombre, explica hasta qué punto es arduo señalar, desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, la diferencia entre los monos antropomorfos y el hombre. No se trata, desde luego, de que no advirtiera la clara diferencia que separa al hombre del animal en el plano moral y religioso:

> El hombre es el animal al que el Creador ha encontrado digno de honrar con una mente tan maravillosa y ha querido

> hacerle su favorito, reservándole una existencia más noble; Dios llegó incluso a enviar a la tierra a su único hijo para salvarle. (Linneo 1955, 4)

Pero todo esto, concluía,

> pertenece a otro foro; en mi laboratorio debo proceder como el zapatero en su banco y considerar al hombre y su cuerpo como un naturalista, que no consigue encontrar ningún carácter que le distinga de los monos más que el hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes. (*Ibid.*)

El gesto perentorio con que, en el *Systema naturae*, inscribe al Hombre en el orden de los *Anthropomorpha* (que, a partir de la décima edición de 1758, son llamados *Primates*) junto a *Simia*, *Lemur* y *Vespertilio* (el murciélago) no puede, pues, sorprendernos. Por otra parte, a pesar de las polémicas que su gesto no dejó de suscitar, el problema estaba ya en cierto modo en el aire. Bastante antes John Ray, en 1693, había singularizado entre los cuadrúpedos al grupo de los *Anthropomorpha*, "semejantes al hombre". En general, en el Antiguo Régimen las fronteras de lo humano eran mucho más inciertas y fluctuantes de lo que serían en el siglo XIX, a partir del desarrollo de las ciencias humanas. Hasta el siglo XVIII, el lenguaje, que se convertiría después en el signo distintivo por excelencia de lo humano, pasaba por encima de los órdenes y las clases, porque se sospechaba que hasta los pájaros hablaban. Un testigo tan fiable como John Locke refiere como cosa más o menos cierta la historia del papagayo del príncipe de Nassau, que era capaz de sostener una conversación y de responder a las preguntas "como una criatura razonable". Además, la demarcación

física entre el hombre y otras especies implicaba unas zonas de indiferencia en las que no era posible asignar identidades ciertas. Una obra científica seria como la *Ichtiologia* de Peter Artedi (1738) mencionaba todavía a las sirenas junto a las focas y los leones marinos, y el propio Linneo, en su *Pan Europaeus*, clasifica a la sirena –a la que el anatomista danés Caspar Bartholin todavía llamaba *Homo marinus*– al lado del hombre y el mono. Por otra parte, también el límite entre los monos antropomorfos y algunas poblaciones primitivas era todo menos claro. La primera descripción de un *orang-utan* por el médico Nicolas Tulp en 1641 subraya los aspectos humanos de este *Homo sylvestris* (tal es el significado de la expresión malaya *orang-utan*); y sería necesario esperar hasta la disertación de Edward Tyson *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie* (1699) para que la diferencia física entre el mono y el hombre se estableciera por primera vez sobre las sólidas bases de la anatomía comparada. Aunque esta obra sea considerada como una suerte de incunable de la primatología, la criatura a la que Tyson denomina "pigmeo" (a la que distinguen del hombre desde un punto de vista anatómico cuarenta y ocho caracteres, y treinta y cuatro del mono) representa aún para él un tipo de "animal intermedio" entre el mono y el hombre, que se sitúa con respecto a éste en una relación simétricamente opuesta al ángel.

> El animal cuya anatomía he proporcionado –escribía Tyson a lord Falconer en su dedicatoria– es el más cercano a la humanidad y parece constituir el nexo entre lo animal y lo racional, de la misma forma que Su Señoría y las personas de su rango se aproximan por conocimiento y sabiduría a ese género de criaturas que están inmediatamente por encima de nosotros.

Basta con una simple mirada al título completo de la disertación para darse cuanta de cómo las fronteras de lo humano estaban amenazadas entonces no sólo por animales verdaderos, sino también por las criaturas de la mitología: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape and a Man, to which is Added a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended.*

En verdad, el genio de Linneo no consiste tanto en la resolución con que inscribe al hombre entre los primates, como en la ironía con que –estableciendo una diversidad con respecto a las demás especies– se abstiene de añadir al nombre genérico *Homo* cualquier contraseña específica salvo el viejo adagio filosófico: *nosce te ipsum*. Y aunque, en la décima edición, la denominación completa pasa a ser *Homo sapiens*, el nuevo epíteto no representa, con toda evidencia, una descripción, sino que es tan sólo una trivialización de aquel adagio que, por lo demás, se mantiene junto al término *Homo*. Merece la pena reflexionar sobre esta anomalía taxonómica, que inscribe como diferencia específica un imperativo, no un dato.

Un análisis del *Introitus* que abre el *Systema* no deja dudas en cuanto al sentido que Linneo atribuía a su lema: el hombre no tiene ninguna identidad específica, si no es la de *poderse* reconocer. Pero definir lo humano no mediante una *nota characteristica*, sino en virtud del conocimiento de sí mismo, significa que es hombre aquel que se reconozca como tal, *que el hombre es el animal que debe reconocerse como humano para serlo*. En el momento del nacimiento, escribe en efecto Linneo, la naturaleza ha arrojado al hombre "desnudo sobre la desnuda tierra", incapaz de conocer, hablar, caminar, alimentarse, a no ser que todo esto le sea enseñado (*Nudus in nuda terra... cui*

scire nichil sine doctrina; non fari, non ingredi, non vesci, non aliud naturae sponte). Sólo deviene él mismo si se eleva por encima del hombre (*o quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit*: Linneo 1735, 6).

En una carta a un crítico, Johann Georg Gmelin, que le había objetado que en el *Systema* el hombre parece haber sido creado a imagen del mono, Linneo responde alegando las razones de su lema: "Y, sin embargo, el hombre se reconoce a sí mismo. Quizá debería suprimir estas palabras. Pero le pido, y pido al mundo entero, que me señale una diferencia genérica entre el mono y el hombre, que esté de acuerdo con la historia natural. Yo no conozco ninguna" (Gmelin, 55). Las anotaciones para la respuesta a otro crítico, Theodor Klein, ponen de manifiesto hasta qué punto Linneo estaba dispuesto a desarrollar la ironía implícita en la fórmula *Homo sapiens*. Los que, como Klein, no se reconocen en la posición que el *Systema* asigna al hombre, deberían aplicarse a sí mismos el *nosce te ipsum*: al no haberse sabido reconocer como hombres, se han incluido ellos mismos entre los monos.

Homo sapiens no es, pues, una sustancia ni una especie claramente definida; es, antes bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano. Según el gusto de la época, la máquina antropogénica (o antropológica, como podemos llamarla sirviéndonos de una expresión de Furio Jesi) es una máquina óptica (tal es, también, según los estudios más recientes, el artificio descrito en el *Leviatán*, de cuya introducción quizá extrajo Linneo su lema: *nosce te ipsum*; *read thy self,* como Hobbes traduce este *saying not of late understood*) constituida por una serie de espejos en los que el hombre, al mirarse, ve la propia imagen siempre deformada con rasgos de mono. *Homo* es un animal constitutivamente "antropomorfo" (es decir, "semejante al hombre" según el término que Linneo emplea ininterrumpidamente hasta la décima edición del *Sys-*

tema), que debe, para ser humano, reconocerse en un no-hombre.

En la iconografía medieval, el mono sostiene un espejo, en el que el hombre pecador debe reconocerse como *simia dei*. En la máquina óptica de Linneo, el que se niega a reconocerse en el simio, en simio se convierte: parafraseando a Pascal, *qui fait l'homme fait le singe*. Por esto, al final de la introducción al *Systema*, Linneo, que ha definido *Homo* como el animal que es sólo si se reconoce no ser, tiene que soportar que unos monazos vestidos de críticos se le echen encima y se burlen de él: *ideoque ringentium satyricorum cachinnos, meisque humeris insilientium cercopithecorum exsultationes sustinui*.

8. Sin rango

La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia en *Homo* de una naturaleza propia, y le mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y una terrena, entre lo animal y lo humano, y, en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que él mismo. Esto es algo que resulta evidente en ese "manifiesto del humanismo" que es la oración de Pico della Mirandola, a la que se sigue llamando impropiamente *De hominis dignitate*, aunque no contiene –ni, por otra parte, habría podido aplicárselo en modo alguno– el término *dignitas*, que significa sencillamente "rango". El paradigma que presenta está lejos de ser edificante. La tesis central de la oración es, en rigor, que el hombre, al haber sido plasmado cuando se habían agotado ya todos los modelos de la creación (*iam plena omnia* [*scil. archetipa*]; *omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa*), no puede tener ni arquetipo ni lugar propio (*certam sedem*) ni rango específico (*nec munus ullum peculiare*: Pico della Mirandola, 102). Antes bien, dado que su creación se ha producido sin ningún modelo definido (*indiscretae opus imaginis*), no tiene propiamente ni siquiera una cara (*nec propiam faciem: ibid.*) y debe modelarla a su arbitrio en forma animal o divina (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex*

tui animi sententia regenerari, *ibid.*, 102-104). En esta definición por medio de la ausencia de rostro, opera la misma máquina irónica que, tres siglos después, moverá a Linneo a clasificar al hombre entre los *Anthropomorpha*, entre los animales "semejantes al hombre". En tanto que no tiene esencia ni vocación específica, *Homo* es constitutivamente no-humano; puede recibir todas las naturalezas y todas las caras (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vita germina indidit Pater: ibid.,* 104), lo que permite a Pico subrayar irónicamente sus inconsistencias y su inclasificabilidad, y llegar a definirlo como "nuestro camaleón" (*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?: ibid.*). El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de ese faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*.

A esa labilidad y esa inhumanidad de lo humano corresponde en Linneo la inscripción en la especie *Homo sapiens* de la enigmática variante *Homo ferus*, que parece desmentir punto por punto las características del más noble de los primates: es *tetrapus* (camina a cuatro patas), *mutus* (privado de lenguaje), *hirsutus* (cubierto de pelo). El repertorio que sigue en la edición de 1758 especifica su identidad precisa: se trata de los *enfants sauvages* o niños-lobo, de quienes el *Systema* recoge cinco apariciones en menos de quince años: el joven de Hannover (1724), los dos *pueri pyrenaici* (1719), la *puella transisalana* (1717), la *puella campanica* (1731). En el momento en que las ciencias del hombre empiezan a establecer los contornos de su *facies*, los *enfants sauvages*, que aparecen cada vez con mayor frecuencia en las cercanías de las aldeas europeas, son los mensajeros de la inhumanidad del hombre, los testigos de su frágil identidad y de su ausencia de un rostro propio. Frente a estos seres mudos e inciertos, la pasión con que los hombres del *Ancien Régime* trataban de reconocerse en ellos y de "humanizarlos" pone de manifiesto hasta qué punto eran

conscientes de la precariedad de lo humano. Como escribe lord Monboddo en el prefacio a la versión inglesa de la *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'age de dix ans*, sabían perfectamente que "la razón y la sensibilidad animal, por muy diferentes que podamos imaginarlas, se influyen recíprocamente mediante transiciones hasta tal punto imperceptibles, que es más difícil trazar la línea que las separa que la que distingue al animal del vegetal" (Hecquet, 6). Los rasgos del rostro humano son –y serán aún por algún tiempo– tan indecisos y aleatorios que están siempre deshaciéndose y borrándose como los de un ser momentáneo: "¿Quién puede decir –escribe Diderot en el *Rêve de D'Alembert*– si ese bípedo deforme, que sólo tiene cuatro pies de alto, al que en las cercanías del polo se llama todavía hombre y que no tardaría en perder este nombre si se deformara aún un poco más, no es la imagen de una especie que pasa?" (Diderot, 130).

9. Máquina antropológica

Homo alalus primigenius Haeckelii...
Hans Vaihinger

En 1899, Ernst Haeckel, profesor de la Universidad de Jena, publica para el editor Kröner de Stuttgart *Die Welträtsel (Los enigmas del universo),* que, frente a todo dualismo y toda metafísica, se proponía reconciliar la investigación filosófica de la verdad con los progresos de las ciencias naturales. A pesar de la tecnicidad y amplitud de los problemas abordados, el libro superó en pocos años los ciento cincuenta mil ejemplares y se convirtió en una suerte de evangelio del progresismo científico. El título contenía algo más que una alusión irónica al discurso que Emil Du Bois-Reymond había pronunciado algunos años antes en la Academia de Ciencias de Berlín, en el que el célebre hombre de ciencia había enumerado siete "enigmas del universo", entre los que tres le parecían "trascendentes e irresolubles", tres solubles, pero no resueltos todavía, y uno incierto. En el quinto capítulo de su libro, Haeckel, que consideraba liquidados los primeros tres enigmas con su propia doctrina de la sustancia, se concentra en "ese problema de los problemas" que es el origen del hombre, y que de alguna manera reúne en él los tres problemas solubles, pero todavía no resueltos de Du Bois-Reymond. En esta ocasión, consideraba que había solucionado definitivamente la cuestión por medio de un desarrollo radical y coherente del evolucionismo darwiniano.

Ya Thomas Huxley, explica, había puesto de manifiesto que la "teoría de que el hombre desciende del mono era una con-

secuencia necesaria del darwinismo" (Haeckel, 37); pero precisamente esta certeza imponía la difícil tarea de reconstruir la historia de la evolución del hombre sobre la base de los resultados de la anatomía comparada, por una parte, y de los hallazgos de la investigación paleontológica, por otra. Haeckel ya había dedicado a este empeño, en 1874, su *Anthropogenie*, en que reconstruía la historia del hombre desde los peces del período Silúrico hasta los monos-hombre o Antropomorfos del Mioceno. Pero su pretensión científica –de la que se manifiesta razonablemente orgulloso– es la de haber formulado la hipótesis, como forma de paso de los monos antropomorfos (o monos-hombre) al hombre, de un ser particular al que denomina "hombre-mono" (*Affenmensch*) o, en cuanto privado de lenguaje, *Pithecanthropus alalus*:

> De los Placentados, en los inicios del Terciario (Eoceno) surgieron los primeros antecesores de los Primates, los prosimios, a partir de los cuales, en el Mioceno, se desarrollaron los monos en sentido propio; y, más precisamente, de los Catarrinos salieron primero los monos-perro, los Cinopitecos, y después los monos-hombre o Antropomorfos. De una rama de estos últimos surge en el Plioceno el hombre-mono privado de lenguaje; *Pithecanthropus alalus*, y, en fin, de este último el hombre hablante. (*Ibid.*)

La existencia de este pitecántropo u hombre-mono, que, en 1874, no era más que una hipótesis, se convirtió en realidad cuando, en 1891, Eugen Dubois, un médico militar holandés, descubrió en la isla de Java un trozo de cráneo y un fémur similares a los del hombre actual y, con gran contento de Haeckel –del que era, además, un lector entusiasta–, bautizó al nuevo ser al que pertenecían esos restos como *Pithecanthropus erectus*. "Éste es –afirma Haeckel perentoriamente– el tan buscado

missing link, el supuesto eslabón que faltaba en la cadena evolutiva de los primates, que se desarrolla sin interrupción desde los monos catarrinos inferiores hasta el hombre altamente desarrollado" (*ibid.*, 39).

La idea de este *sprachloser Urmensch* –como Haeckel lo define también– implicaba, no obstante, aporías de las que no parece darse cuenta en absoluto. El paso del animal al hombre, a pesar del énfasis puesto en la anatomía comparada y en los hallazgos paleontológicos, era en realidad el producto de una sustracción que no tenía nada que ver ni con una ni con otros, y que, por el contrario, era presupuesto como signo distintivo de lo humano: el lenguaje. Al identificarse con él, el hombre hablante pone fuera de sí mismo, como ya y no todavía humano, el propio mutismo.

Correspondió a un lingüista, Heymann Steinthal –que era asimismo uno de los últimos representantes de esa *Wissenschaft des Judentums* que había tratado de aplicar los métodos de la ciencia moderna al estudio del judaísmo–, poner de manifiesto las aporías implícitas en la teoría haeckeliana del *Homo alalus* y, más generalmente, de lo que podemos denominar la máquina antropológica de los modernos. En sus investigaciones sobre el origen del lenguaje, Steinthal había anticipado por su cuenta, bastantes años antes de Haeckel, la idea de un estadio prelingüístico de la humanidad. Había tratado de imaginar una fase de la vida perceptiva del hombre en la que el lenguaje no había hecho todavía su aparición y la había comparado con la vida perceptiva del animal, y después se había empeñado en mostrar en qué forma el lenguaje podría surgir de la vida perceptiva del hombre y no de la del animal. Pero precisamente aquí se manifestaba una aporía de la que el autor sólo logró darse cuenta con claridad algunos años después:

> Comparamos ese estadio puramente hipotético del alma humana con la animal, y encontramos en el primero, en general

y bajo cualquier aspecto, un exceso de fuerzas. Después dejamos que el alma humana aplicase ese exceso a la creación del lenguaje. Así pudimos mostrar por qué el lenguaje se originaba en el alma humana y en sus percepciones y no en la del animal... Pero en nuestra descripción del alma humana y del alma animal tuvimos que prescindir del lenguaje, cuya posibilidad es lo que se trataba precisamente de probar. Había que mostrar sobre todo de dónde provenía esa fuerza gracias a la cual el alma forma el lenguaje; y esa fuerza capaz de crear el lenguaje no podía provenir, obviamente, del lenguaje mismo. Por eso simulamos un estadio humano anterior al lenguaje. Pero se trata solamente de una ficción: el lenguaje es tan necesario y natural para el ser humano que sin él el hombre no podría ni existir ni ser pensado como existente. O el hombre tiene el lenguaje, o sencillamente no existe. Por otra parte –y es esto en rigor lo que justifica la ficción– el lenguaje no puede ser considerado como ya ínsito en el alma humana: es una producción del hombre, si bien no plenamente consciente todavía. Es un estadio del desarrollo del alma y requiere una deducción a partir de los estadios precedentes. Con él empieza la auténtica actividad humana: es el puente que conduce de la animalidad a la humanidad... Pero hemos querido explicar mediante una comparación del animal con el hombre-animal por qué sólo el alma humana construye este puente, por qué sólo el hombre y no el animal progresa por medio del lenguaje desde la animalidad hasta la humanidad. Esta comparación nos enseña que el hombre, tal como debemos imaginarlo; es decir, sin lenguaje, es un hombre-animal [*Tiermenschen*] y no un animal humano [*Menschentier*], es ya siempre un tipo de hombre y no un tipo de animal. (Steintahl 1881, 355-356)

Lo que distingue al hombre del animal es el lenguaje, pero éste no es un dato natural ya ínsito en la estructura psicofísica

del hombre, sino una producción histórica que, como tal, no puede ser asignada en propio ni al animal ni al hombre. Si se prescinde de este elemento, la diferencia entre el hombre y el animal desaparece, a menos que se imagine un *hombre* no hablante –*Homo alalus*, precisamente– que serviría de puente de paso de lo animal a lo humano. Pero esto es, con toda evidencia, sólo una sombra del lenguaje, una pre-suposición del hombre hablante, por medio de la cual obtenemos siempre y solamente una animalización del hombre (un hombre-animal como el hombre-mono de Haeckel) o una humanización del animal (mono-hombre). El hombre-animal y el animal-hombre son las dos caras de un mismo hiato, que ni una ni otra parte pueden colmar.

Al volver algunos años después sobre su teoría, cuando había llegado a conocer las tesis de Darwin y Haeckel, ya en el centro del debate científico y filosófico, Steinthal se da cuenta perfectamente de la contradicción que estaba implícita en su hipótesis. Lo que había tratado de comprender era por qué sólo el hombre y no el animal crea el lenguaje; pero esto equivale a comprender el modo en que el hombre tiene su origen en él. Y es aquí donde surgía la contradicción:

> El estadio prelingüístico de la intuición sólo puede ser uno y no doble, y no puede ser diferente en el animal y en el hombre. Si fuera distinto, es decir, si el hombre fuera superior por naturaleza al mono, el origen del hombre no coincidiría entonces con el origen del lenguaje, sino con el origen de su forma superior de intuición derivada de la inferior del animal. Sin darme cuenta de esto, estaba presuponiendo ese origen: el hombre con sus características humanas se me ofrecía, en realidad, por medio de la creación, y después yo trataba de descubrir el origen del lenguaje en el hombre. Pero, de este modo, contradecía mi premisa, es decir, que el origen del hombre y

> el del lenguaje eran lo mismo; ponía al hombre primero y le dejaba que después produjera el lenguaje. (Steinthal 1877, 303)

La contradicción que Steinthal capta aquí es la misma que define a la máquina antropológica que –en sus dos variantes, antigua y moderna– está presente en nuestra cultura. Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión). Precisamente porque lo humano está ya presupuesto en todo momento, la máquina produce en realidad una suerte de estado de excepción, una zona de indeterminación en que el fuera no es más que la exclusión de un dentro y el dentro, a su vez, no es más que la exclusión de un fuera.

Sea la máquina antropológica de los modernos. Funciona, como hemos visto, excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-mono. Y basta con adelantar algunas décadas nuestro campo de investigación y, en lugar de este inocuo hallazgo paleontológico, encontraremos al judío, es decir, al no-hombre producto del hombre, o al *néomort* y el ultracomatoso, es decir, el animal aislado en el propio cuerpo humano.

El funcionamiento de la máquina de los antiguos es exactamente simétrico. Si, en la máquina de los modernos, el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de un animal: el simio-hombre, el *enfant sauvage* u *Homo ferus*, pero también y sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con forma humana.

Las dos máquinas no pueden funcionar más que instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse –como un *missing link* que siempre falta porque está ya virtualmente presente– la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está, en realidad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería realizarse en ella es sólo el lugar de una decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y su articulación son siempre de nuevo dis-locadas y desplazadas. Lo que debería ser obtenido así no es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan sólo una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una *nuda vida*.

Y frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) es mejor o más eficaz –o más bien menos sangrienta o letal– como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, pararlas.

10. *Umwelt*

Ningún animal puede entrar en relación con un objeto como tal.

Jacob von Uexküll

Es una suerte que el barón Jacob von Uexküll, a quien hoy se considera uno de los más importantes zoólogos del siglo XX y también uno de los fundadores de la ecología, se arruinara en la Primera Guerra Mundial. Bien es verdad que ya antes, primero como investigador libre en Heidelberg y después en la estación zoológica de Nápoles, se había labrado una discreta reputación científica por sus investigaciones sobre la fisiología y el sistema nervioso de los invertebrados. Pero, con la pérdida de su patrimonio familiar, se vio obligado a abandonar el sol meridional (aunque conservó una villa en Capri, donde moriría en 1944 y en la que Walter Benjamin se alojó durante algunos meses) y a ingresar en la Universidad de Hamburgo, en la que fundó el *Institut für Umweltforschung* que acabaría por otorgarle la celebridad.

Las investigaciones de Uexküll sobre el ambiente animal son coetáneas de la física cuántica y de las vanguardias artísticas. Al igual que éstas, expresan el abandono sin reservas de cualquier perspectiva antropocéntrica en las ciencias de la vida y la deshumanización radical de la imagen de la naturaleza (no debe sorprender, pues, que ejercieran una fuerte influencia tanto sobre el filósofo que más se ha esforzado en el siglo veinte por separar al hombre del viviente –Heidegger– y sobre otro filósofo –Deleuze– que trató de pensar el animal de modo absolutamente no antropomórfico). Allí donde la ciencia clásica

veía un mundo único, que incluía dentro de sí todas las especies jerárquicamente ordenadas, desde las formas más elementales hasta los organismos superiores, Uexküll parte, por el contrario, de una infinita variedad de mundos perceptivos, todos perfectos por igual y vinculados entre sí como en una gigantesca partitura musical, aunque no comunicantes y recíprocamente excluyentes, en cuyo centro están pequeños seres familiares y, a la vez, remotos, que se llaman *Echinus esculentus*, *Amoeba terricola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipunculus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus*, etc. Ésta es la razón por la que Uexküll denomina "paseos por mundos incognoscibles" a sus reconstrucciones del ambiente del erizo de mar, de la ameba, de la medusa, del gusano marino, de la anémona marina, de la garrapata –que tales son sus nombres ordinarios– y de otros minúsculos organismos por los que tenía predilección, porque su unidad funcional con el ambiente parece a primera vista muy alejada de la del hombre y de los denominados animales superiores.

Imaginamos demasiado a menudo –sostiene– que las relaciones que mantiene un determinado sujeto animal con las cosas de su ambiente tienen lugar en el mismo espacio y el mismo tiempo que aquellas que nos ligan a los objetos de nuestro mundo humano. Esta ilusión reposa en la creencia en un mundo único en el que estarían situados todos los seres vivos. Uexküll muestra que no existe un mundo unitario así, de la misma forma que no existen un tiempo y un espacio iguales para todos los vivientes. La abeja, la libélula o la mosca que vuelan a nuestro alrededor en un día soleado, no se mueven en el mismo mundo en que las observamos ni comparten con nosotros –o entre ellas– el mismo tiempo y el mismo espacio.

Uexküll empieza por distinguir cuidadosamente la *Umgebung*, el espacio objetivo en el que vemos moverse a un ser vivo, de la *Umwelt*, el mundo-ambiente que está constituido por una

serie más o menos dilatada de elementos a los que llama "portadores de significado" (*Bedeutungsträger*) o de "marcas" (*Merkmalträger*), que son los únicos que interesan a los animales. La *Umgebung* es, en realidad, nuestra propia *Umwelt*, a la que el autor no atribuye ningún privilegio especial y que, como tal, puede variar ella misma según el punto de vista desde el que la observemos. No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado: existe un bosque-para-el guarda-forestal, un bosque-para-el cazador, un bosque-para-el botánico, un bosque-para-el caminante, un bosque-para-el amigo de la naturaleza, un bosque-para el leñador y, en fin, un bosque de fábula en el que se pierde Caperucita Roja. Hasta un detalle mínimo –por ejemplo, el tallo de una flor campestre–, considerado en cuanto portador de significado, constituye en cada caso un elemento diferente de un ambiente diferente, que depende, por ejemplo, de que sea observado en el ambiente de una joven que coge sus flores para hacerse un ramillete y prenderlo en su blusa, en el de la hormiga que lo utiliza como un trayecto ideal para llegar al alimento que se le ofrece en el cáliz de la flor, en el de la larva de la cigarra que agujerea su canal medular y lo utiliza después como una bomba para obtener las partes líquidas de su capullo aéreo, y, en fin, en el de la vaca que se limita a masticarlo y tragárselo para alimentarse.

Cada ambiente es una unidad cerrada en sí misma, que resulta de la captación selectiva de una serie de elementos o de "marcas" en la *Umgebung*, que no es otra cosa, a su vez, que el ambiente del hombre. La primera tarea del investigador que observa a un animal es la de reconocer los portadores de significado que constituyen su ambiente. Éstos no están, sin embargo, objetiva y efectivamente aislados, sino que constituyen una estricta unidad funcional –o, como Uexküll prefiere decir, musical– con los órganos receptores del animal encargados de

percibir la marca (*Merkorgan*) y de reaccionar ante ella (*Wirkorgan*). Todo sucede como si el portador de significado externo y su receptor en el cuerpo del animal constituyeran dos elementos de una misma partitura musical, casi dos notas en "el teclado sobre el que la naturaleza interpreta la sinfonía supratemporal y extraespacial de la significación", sin que sea posible decir cómo dos elementos tan heterogéneos han podido llegar a estar tan íntimamente vinculados.

Consideremos en esta perspectiva una tela de araña. La araña no sabe nada de la mosca, ni le cabe tomar sus medidas como le es dado hacerlo al sastre antes de confeccionar un traje para su cliente. Sin embargo, determina la amplitud de las mallas de su tela según las dimensiones del cuerpo de la mosca y conmensura la resistencia de los hilos en proporción exacta a la fuerza de choque del cuerpo en vuelo de la mosca. Los hilos radiales son, por otra parte, más sólidos que los circulares, porque estos últimos –que, a diferencia de los primeros, están recubiertos por un líquido viscoso– deben tener el grado de elasticidad suficiente para poder aprisionar a la mosca e impedir su vuelo. Además, los hilos radiales son tersos y delgados, porque la araña los utiliza para caer sobre su presa y envolverla definitivamente en su invisible prisión. En realidad, el hecho más sorprendente es que los hilos de la tela están exactamente proporcionados a la capacidad visual del ojo de la mosca, que no puede verlos y vuela, pues, hacia la muerte sin darse cuenta. Los dos mundos perceptivos, el de la araña y el de la mosca, no se comunican en absoluto pero están tan perfectamente acordados que se diría que la partitura original de la mosca, que puede denominarse también su imagen originaria o su arquetipo, actúa sobre la de la araña en modo tal que la tela que teje podría ser llamada "moscaria". Aunque la araña no pueda ver de ninguna manera la *Umwelt* de la mosca (Uexküll afirma, formulando un principio que haría fortuna, que

"ningún animal puede entrar en relación con un objeto como tal" sino sólo con los propios portadores de significado), la tela expresa la paradójica coincidencia de esta ceguera recíproca.

Estas investigaciones del fundador de la ecología siguen a pocos años de distancia las de Paul Vidal de la Blache sobre las relaciones entre las poblaciones y su ambiente (el *Tableau de la géographie de la France* es de 1903) y las de Friedrich Ratzel sobre el *Lebensraum*, el "espacio vital" de los pueblos (la *Politische Geographie* es de 1897), que estaban llamadas a revolucionar profundamente la geografía humana del siglo veinte. Y no hay que excluir que la tesis central de *Sein und Zeit* sobre el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) como estructura humana fundamental, pueda ser leída de alguna manera como una respuesta a todo este ámbito problemático, que, a principios de siglo, modificó de manera esencial la relación entre el viviente y su mundo-ambiente. Como es sabido, las tesis de Ratzel sobre la vinculación íntima de todo pueblo a su espacio vital, como una de sus dimensiones esenciales, ejercieron una influencia notable sobre la geopolítica del nazismo. Esta proximidad quedó marcada, en la biografía intelectual de Uexküll, en un curioso episodio. En 1928, cinco años antes de la llegada al poder del nazismo, un científico tan sobrio como él escribió un prefacio a los *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* de Houston Chamberlain, considerado hoy como uno de los precursores del nazismo.

11. Garrapata

El animal tiene memoria, pero ningún recuerdo.
Heymann Steinthal

Los libros de Uexküll contienen a veces ilustraciones que tratan de sugerir la forma en que aparecería un segmento del mundo humano visto desde el punto de vista del erizo, de la abeja, de la mosca o del perro. El experimento es útil por el efecto de extrañeza que produce en el lector, obligado de golpe a mirar con ojos no humanos los lugares que le son más familiares. Pero tal extrañeza no ha adquirido nunca una fuerza expresiva similar a la que Uexküll supo imprimir a su descripción del ambiente del *Ixodes ricinus*, conocido vulgarmente como garrapata, que constituye ciertamente un vértice del antihumanismo moderno, digno de leerse junto a *Ubu roi* o *Monsieur Teste*.

El exordio tiene tonos idílicos:

> El habitante del campo que atraviesa a menudo bosques y malezas en compañía de su perro no puede dejar de encontrarse con un minúsculo animal que, colgado de una ramilla, espera a su presa, hombre o animal, para dejarse caer sobre la víctima y saciarse con su sangre... En el momento de salir del huevo, no está todavía completamente formado: le faltan un par de patas y los órganos genitales. Pero en este estadio es ya capaz de atacar a los animales de sangre fría, como la luciérnaga, apostándose en la punta de un hilo de hierba. Después de algunas mudas sucesivas, adquiere los órganos que

> le faltaban y puede así dedicarse a la caza de los animales de sangre caliente. Cuando la hembra es fecundada, se arrastra con sus ocho patas hasta la extremidad de una pequeña rama, para precipitarse desde la altura justa sobre los pequeños mamíferos de paso o salir al encuentro de animales de mayor envergadura. (Uexküll, 85-86)

Tratemos de imaginar, siguiendo las indicaciones de Uexküll, a la garrapata suspendida en su arbusto en un bello día de verano, inmersa en la luz solar y envuelta por todas partes por los colores y los perfumes de las flores del campo, por el zumbido de las abejas y de los otros insectos, por el canto de los pájaros. Mas, con todo, el idilio ya ha terminado, porque la garrapata no percibe absolutamente nada de todo eso.

> Este animal carece de ojos y sólo puede dar con su lugar de acecho gracias a la sensibilidad de su piel a la luz. Este salteador de caminos es completamente ciego y sordo y sólo el olfato le permite percibir la cercanía de su presa. El olor del ácido butírico, que emana de los folículos sebáceos de todos los mamíferos, actúa sobre él como una señal que le impulsa a abandonar su posición y a dejarse caer ciegamente en la dirección de la presa. Si la buena suerte le hace caer sobre algo caliente (que percibe gracias a un órgano sensible a una temperatura determinada), eso significa que ha logrado su objetivo, el animal de sangre caliente, y que ya no tiene necesidad más que del sentido táctil para encontrar un sitio que esté lo más limpio posible de pelos y hundirse hasta la cabeza en el tejido cutáneo del animal. Ahora ya puede chupar lentamente un chorro de sangre caliente. (*Ibid.*, 86-87)

Sería lícito suponer, llegados a este punto, que la garrapata ama el gusto de la sangre o que posee al menos un sentido para

percibir su sabor. Pero no es así. Uexküll nos hace saber que los experimentos llevados a cabo en laboratorios en los que se utilizan membranas artificiales llenas de líquidos de todo tipo, demuestran que la garrapata carece por completo del sentido del gusto: absorbe ávidamente cualquier líquido que tenga la temperatura justa, es decir, los treinta y siete grados correspondientes a la temperatura de la sangre de los mamíferos. Sea como fuere, el banquete de sangre de la garrapata es también su festín fúnebre, porque ya no le queda otra cosa que hacer que dejarse caer al suelo, depositar en él los huevos y morir.

El ejemplo de la garrapata manifiesta con claridad la estructura general del ambiente que es propia de todos los animales. En este caso particular, la *Umwelt* se reduce a tres únicos portadores de significado o *Merkmalträger*: 1) el olor del ácido butírico contenido en el sudor de todos los mamíferos; 2) la temperatura de treinta y siete grados correspondiente a la de la sangre de los mamíferos; 3) la tipología de la piel propia de los mamíferos, provista en general de pelos e irrigada por vasos sanguíneos. Pero la garrapata está inmediatamente unida a esos tres elementos en una relación tan intensa y apasionada como acaso no sea posible encontrar en las relaciones que vinculan al hombre con su mundo, muchísimo más rico en apariencia. La garrapata *es* esta relación y no vive más que en ella y para ella.

Sólo en este punto Uexküll nos hace saber además que en el laboratorio de Rostock se mantuvo con vida durante dieciocho años sin alimentación a una garrapata, es decir, en condiciones de absoluto aislamiento con respecto a su medio. El autor no ofrece ninguna explicación de este hecho singular, y se limita a suponer que en este "período de espera" la garrapata se encuentra en "una especie de sueño semejante al que nosotros experimentamos cada noche", salvo para extraer después la consecuencia de que "sin un sujeto viviente el tiempo no

puede existir" (Uexküll, 98). Pero ¿qué pasa con la garrapata y su mundo en este estado de suspensión que dura dieciocho años? ¿Cómo es posible que un ser vivo, que consiste enteramente en su relación con el medio, pueda sobrevivir cuando se le priva absolutamente de él? ¿Y qué sentido tiene hablar de "espera" si no hay tiempo ni mundo?

12. Pobreza de mundo

El comportamiento del animal no es nunca un aprender algo como tal algo.

Martin Heidegger

En el semestre invernal de 1929-30, Martin Heidegger desarrolló en la Universidad de Friburgo un curso que llevaba como título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. En 1975, un año antes de su muerte, al autorizar la publicación del curso (que sólo aparecería en 1983, como volumen XXIX-XXX de la *Gesamtausgabe*), incluyó una dedicatoria *in limine* a Eugen Fink, en la que recordaba que éste "había expresado reiteradamente el deseo de que este curso se publicara antes que todos los demás". Por parte del autor, es sin duda un modo discreto de subrayar la importancia que él mismo debía de haber atribuido –y aún seguía atribuyendo– a aquellas lecciones. ¿Qué justifica, en el plano de la teoría, este privilegio cronológico? ¿Por qué estas lecciones preceden idealmente a todas las otras, es decir, a los cuarenta y cinco volúmenes que, según el proyecto de la *Gesamtausgabe*, debían recoger los cursos de Heidegger?

No hay que dar por supuesta la contestación, sobre todo porque el curso, por lo menos a primera vista, no se corresponde con su título y no se presenta en modo alguno como una introducción a los conceptos fundamentales de una disciplina a pesar de ser ésta tan especial como la "filosofía primera". Está dedicado en primer lugar a un amplio análisis, de cerca de doscientas páginas, del "aburrimiento profundo" como tonalidad emotiva fundamental e, inmediatamente después, a una inves-

tigación todavía más amplia de la relación del animal con su medio ambiente y de la del hombre con su mundo.

Heidegger se sirve de la relación entre la "pobreza de mundo" (*Weltarmut*) del animal y el hombre "formador de mundo" (*weltbildend*), para tratar de situar la propia estructura fundamental del *Dasein* –el ser-en-el mundo– en relación con el animal y, de este modo, interrogar el origen y el sentido de esa apertura que se ha producido en lo viviente con el hombre. Heidegger, como es bien sabido, rechaza constantemente la definición metafísica del hombre como *animal racional*, el viviente que posee el lenguaje (o la razón), como si el ser del hombre fuera determinable por medio de la adición de algo a lo "simplemente viviente". En los párrafos 10 y 12 de *Sein und Zeit*, pretende mostrar que la estructura de ser-en-el mundo propia del *Dasein* está ya siempre presupuesta en cualquier concepción (filosófica o científica) de la vida, de forma que ésta se obtiene siempre en verdad "por medio de una interpretación privativa" a partir de aquélla.

> La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el "ser ahí". La ontología de la vida se desarrolla sólo por el camino de una exégesis privativa; es decir, determina lo que necesita ser, para que pueda ser, lo que se dice "tan-sólo-vida" [*nur-noch-Leben*]. Vivir no es ni puro "estar disponible", ni tampoco "ser ahí". Éste, a su vez, no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida (no definida ontológicamente, por su parte) y como algo más, encima. (Heidegger 1972, 87)

Es este juego metafísico de presuposición y remisión, privación y suplemento entre el animal y el hombre, lo que las lecciones de 1929-30 cuestionan temáticamente. El parangón con la biología –que en *Sein und Zeit* se había liquidado en pocas

líneas– se recupera ahora, en el intento de pensar de un modo más radical la relación entre lo simplemente viviente y el *Dasein*. Pero justamente lo que aquí se ventila se revela decisivo, hasta el punto de hacer comprensible la exigencia de que estas lecciones se publicaran antes que todas las demás. Porque en el abismo (y a la vez en la singular proximidad) que la sobria prosa del curso abre entre lo animal y lo humano, no es sólo la *animalitas* la que pierde toda familiaridad y se presenta como "lo que es más difícil de pensar", sino que también la *humanitas* aparece como algo inasible y ausente, suspendida como está entre un "no-poder-permanecer" y un "no-poder-abandonar-el-lugar".

El hilo rojo que guía la exposición de Heidegger está constituido por esta triple tesis: "la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre es formador de mundo [*weltbildend*]". Puesto que la piedra (lo no viviente) –en cuanto que carece de cualquier acceso posible a lo que la rodea– se deja aparte de forma expeditiva, Heidegger puede empezar su indagación con la tesis segunda, y afrontar inmediatamente el problema de qué hay que entender por "pobreza de mundo". El análisis filosófico está orientado por completo en este punto de acuerdo con las investigaciones de la biología y de la zoología contemporáneas, en particular de las de Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller y, sobre todo, de las del alumno de éste Jakob von Uexküll. Así, las investigaciones de Uexküll no sólo son definidas explícitamente como "lo más fructífero que la filosofía puede obtener de la biología dominante hoy", sino que su influjo sobre los conceptos y sobre la terminología de las lecciones es incluso más amplio de lo que el propio Heidegger reconoce al escribir que las palabras de que se sirve para definir la pobreza de mundo del animal no expresan nada que sea diferente de lo que Uexküll caracteriza con los términos *Umwelt* e *Innenwelt* (Heideg-

ger 1983, 383). Heidegger llama *das Enthemmende*, el desinhibidor, a lo que Uexküll definía como "portador de significado" (*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*) y *Enthemmungsring*, círculo desinhibidor, a lo que el zoólogo denominaba *Umwelt*, medio ambiente. El *Wirkorgan* de Uexküll tiene su correspondencia en Heidegger en el *Fähigsein zu*, "el-ser-capaz-de", que define el órgano con relación al simple medio mecánico. El animal está encerrado en el círculo de sus desinhibidores exactamente igual que lo está, en Uexküll, en los pocos elementos que definen su mundo perceptivo. Por esto mismo, como en Uexküll, el animal, "si entra en relación con otro, sólo puede encontrar lo que sacude al ser-capaz y le pone así en movimiento. Todo lo demás no está a priori en condiciones de penetrar en el círculo del animal". (Heidegger 1983, 369)

Pero en la interpretación de la relación del animal con su círculo desinhibidor y en la indagación del modo de ser de esta relación, Heidegger se aleja de su modelo y elabora una estrategia en que la comprensión de la "pobreza de mundo" y la del mundo humano proceden al unísono.

El modo de ser propio del animal, que define su relación con el desinhibidor, es el aturdimiento (*Benommenheit*). Heidegger juega aquí, con una figura etimológica reiterada, con el parentesco entre los términos *benommen* (aturdido, alelado, pero también privado, impedido), *eingenommen* (metido dentro, absorto, atrapado) y *Benehmen* (comportamiento), todos los cuales remiten al verbo *nehmen*, tomar, coger (de la raíz indoeuropea *nem*, que significa compartir, repartir, adjudicar). En tanto que está esencialmente aturdido y totalmente absorto en el propio desinhibidor, el animal no puede "actuar" (*handeln*) verdaderamente o "tener una conducta" (*sich verhalten*) con respecto a él: sólo puede "comportarse" (*sich benehmen*).

> El comportamiento como forma de ser sólo es posible en general en virtud del estar atrapado [*Eingenommenheit*] en sí mismo del animal. Definimos el específico estar-ante-sí del animal –que nada tiene de la ipseidad [*Selbsheit*] del hombre, que tiene una conducta en tanto que persona–, esta absorción en sí mismo del animal que hace posible cualquier género de comportamiento, con el término aturdimiento. El animal sólo puede comportarse en la medida en que, por su propia esencia, está aturdido... El aturdimiento es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, por su propia esencia, *se comporta en un medio ambiente, pero nunca en un mundo [in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt]*. (Heidegger 1983 347-348).

Como ilustración del aturdimiento que no puede nunca abrirse a un mundo, Heidegger se refiere al experimento (ya descrito por Uexküll) en el que una abeja, en el laboratorio, es colocada ante una taza llena de miel. Si, una vez que la abeja ha empezado a chupar, se le secciona el abdomen, sigue chupando tranquilamente mientras se ve cómo le sale la miel por el abdomen abierto.

> Esto muestra de forma convincente que la abeja no advierte en absoluto que hay un exceso de miel. No advierte este exceso, ni siquiera la falta de su abdomen. De ningún modo, aunque prosiga con su actividad instintual [*Treiben*], precisamente porque no se da cuenta de que todavía hay miel. La abeja está sencillamente atrapada en el alimento. Esta forma de absorción sólo es posible allí donde hay un "hacia" de carácter instintivo [*treibhaftes Hin-zu*]. Pero, al mismo tiempo, el estar prendida en esa actividad excluye la posibilidad de una constatación de lo que tiene ante sí [*Vorhandensein*]. Es precisamente el estar atrapado en el alimento lo que impide que el animal se ponga frente [*sich gegenüberstellen*] a él. (*Ibid.,* 1983, 352-353)

Es en este momento cuando Heidegger se interroga sobre el carácter de apertura propio del aturdimiento, y empieza así al mismo tiempo a perfilar como una forma en hueco la relación entre el hombre y su mundo. ¿A qué está abierta la abeja? ¿Qué es lo que conoce el animal cuando entra en relación con su desinhibidor?

Prosiguiendo su juego con los compuestos del verbo *nehmen*, escribe que no nos encontramos aquí ante un percibir (*vernehmen*), sino ante un comportamiento instintivo (*benehmen*), en tanto que al animal le es sustraída (*genommen*) "la posibilidad misma de percibir algo en tanto que algo, y no aquí y ahora, sino sustraída en el sentido de no dada en absoluto" (Heidegger 1983, 360). Si el animal está aturdido es porque esta posibilidad le ha sido negada radicalmente:

> El aturdimiento [*Benommenheit*] del animal significa por tanto: sustracción esencial [*Genommenheit*] de toda percepción de algo en tanto que tal algo, y en consecuencia, un estar atrapado por [*Hingenommenheit*]...; el aturdimiento del animal significa pues sobre todo un modo de ser conforme al cual al animal le es sustraída, o, como también suele decirse, le es impedida [*benommen*], en su relación con otra cosa, la posibilidad de relacionarse con ella, o de referirse a ella, en cuanto tal o tal cosa en general, en cuanto está presente, en cuanto que es. Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir aquello con que se relaciona en tanto que algo, precisamente por esto, puede ser absorbido por esa otra cosa de modo absoluto. (*Ibid.*, 360)

Después de haber introducido de esta manera el ser en negativo –por medio de su sustracción– en el ambiente del animal, Heidegger, en unas páginas que se cuentan entre las más densas del curso, trata de precisar ulteriormente la condición

ontológica particular de aquello a lo que el animal se refiere en el aturdimiento.

> En el aturdimiento el ente no es revelado [*offenbar*], no es abierto, pero precisamente por eso no es *tampoco cerrado*. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente está cerrado al animal. Eso sólo podría ser así en el caso de que hubiera alguna posibilidad, por mínima que fuese, de apertura. Pero el aturdimiento del animal le pone, por su propia esencia, fuera de la posibilidad de que el ente le esté abierto o le esté cerrado. El aturdimiento es la esencia del animal, es decir: el animal, en tanto que tal, no se encuentra en una desvelabilidad del ente. Ni lo que se llama su medio ambiente, ni él mismo son revelados en cuanto entes. (*Ibid.*, 361)

La dificultad procede aquí del hecho de que el modo de ser que hay que aprehender no está ni abierto ni cerrado, de forma que el estar en contacto con él no es definible propiamente como una verdadera relación, como una implicación.

> Puesto que a causa de su aturdimiento y del conjunto de sus capacidades el animal se agita sin tregua en el seno de una multiplicidad instintual, carece por principio de la posibilidad de entrar en relación con el ente que él mismo no es, así como con el ente que él mismo es. En virtud de este agitarse sin tregua, el animal se encuentra, por así decirlo, suspendido entre él mismo y el medio ambiente, sin poder experimentar *en cuanto ente* ni lo uno ni lo otro. Pero este no tener posibilidad de que el ente se le manifieste es, al mismo tiempo, en cuanto sustracción de tal posibilidad, un estar atrapado en... Debemos decir en consecuencia que el animal está en relación con..., que el aturdimiento y el comportamiento muestran una apertura a... ¿A qué? ¿Cómo hay que caracterizar lo que, en la

apertura específica del estar-absorto, va a dar de alguna manera en la agitación del aturdimiento instintual?

La definición ulterior del estatuto ontológico del desinhibidor conduce al corazón mismo de la tesis sobre la "pobreza de mundo" como carácter esencial del animal. La incapacidad de implicación no es algo puramente negativo: es, en rigor, de alguna manera una forma de apertura y, más precisamente, una apertura que sin embargo no desvela nunca al desinhibidor como ente.

> Si el comportamiento no es una relación con el ente, ¿es entonces una relación con la nada? ¡No! Pero si no es una relación con nada, es una relación con algo, que debe en consecuencia *ser* y que *es*. Por supuesto. Pero el problema es precisamente el de saber si el comportamiento no es justamente una relación con... en la que aquello con lo que el comportamiento se relaciona como un no implicarse está, para el animal, en cierto modo abierto [*offen*], lo que no quiere decir en absoluto desvelado [*offenbar*] en cuanto ente. (Heidegger 1983, 368)

El estatuto ontológico del medio animal puede ser definido así: está *offen* (abierto) pero no *offenbar* (desvelado, literalmente abrible). El ente, para el animal, está abierto pero no es accesible; es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación. Esta *apertura sin desvelamiento* define la pobreza de mundo del animal con respecto a la formación de mundo que caracteriza a lo humano. El animal no está simplemente privado de mundo porque, en tanto que está abierto en el aturdimiento, debe –a diferencia de la piedra, privada de mundo– prescindir de él, carecer de él (*entbehren*); es decir, puede estar determinado en su ser por una pobreza y una falta:

precisamente porque el animal, en su aturdimiento, tiene relación con todo lo que encuentra en el círculo desinhibidor, precisamente por esto no se encuentra en el lado de lo humano, precisamente por esto no tiene mundo. Mas este no tener mundo tampoco confina al animal –y por una razón esencial– en el lado de la piedra. En efecto, el instintivo ser-capaz del aturdimiento absorbido, es decir, del estar atrapado en lo que desinhibe, es un estar abierto a..., aunque sea con la marca de no relacionarse con ello. La piedra, por el contrario, no tiene ni siquiera esta posibilidad. En efecto, el no tener una implicación presupone un estar abierto... El animal, en su esencia, posee este estar abierto. La apertura en el aturdimiento es un tener esencial del animal. En virtud de este tener el animal puede carecer [*entbehren*], ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Este tener, ciertamente, no es *tener un mundo*, sino un estar atrapado en el círculo que desinhibe, es *tener el desinhibidor*. Pero dado que este tener es el estar abierto a lo que desinhibe, y dado que a esta apertura le es sustraída, sin embargo, precisamente la posibilidad de que el desinhibidor se le manifieste en cuanto ente, el tener propio de tal estar abierto es un no tener, y precisamente un no tener un mundo, si es cierto que al mundo pertenece la desvelabilidad del ente en cuanto tal. *(Ibid.,* 391-392)

13. Lo abierto

Tampoco la alondra ve lo abierto.
Martin Heidegger

El desafío del curso de 1929-30 es la definición del concepto de "abierto" como uno de los nombres, o mejor dicho, el nombre *kat'exochḗn* del ser y del mundo. Más de diez años después, en plena guerra mundial, Heidegger vuelve sobre este concepto y establece una sumaria genealogía de él. Era obvio, en cierto sentido, que procedía de la octava Elegía de Duino; pero al ser asumido como nombre del ser ("lo abierto hacia lo que todo ente es liberado... es el ser mismo", Heidegger 1993, 224), el término rilkeano sufre una alteración esencial que Heidegger trata de subrayar a toda costa. En la octava Elegía, en efecto, el que ve lo abierto "con todos sus ojos" es el animal (*die Kreatur*), opuesto de forma tajante al hombre, cuyos ojos, muy de otra forma, han sido "puestos del revés" y colocados "como trampas" en relación con ello. Mientras que el hombre tiene siempre ante sí al mundo, está siempre y solamente "frente a" (*gegenüber*) y no accede nunca al "puro espacio" del afuera, el animal se mueve, por el contrario, en lo abierto, en un "en ninguna parte sin nada".

Es precisamente esta alteración de la relación jerárquica entre el hombre y el animal lo que Heidegger pone en entredicho. Sobre todo, escribe, si se piensa en lo abierto como el nombre de lo que la filosofía ha pensado como *alḗtheia*, es decir, como ilatencia-latencia del ser, aquella alteración no es aquí propiamente tal, porque lo abierto evocado por Rilke y lo

abierto que la reflexión de Heidegger pretende restituir al pensamiento no tienen nada en común. "Lo abierto de que habla Rilke no es lo abierto en el sentido de lo desoculto. Rilke nada sabe ni nada espera de la *alētheia*; nada sabe ni nada espera de ella igual que Nietzsche" (Heidegger 1993, 231). Tanto en Nietzsche como en Rilke está presente ese olvido del ser "que está en la base del biologismo del siglo diecinueve y del psicoanálisis" y cuya consecuencia última es "una monstruosa antropomorfización del animal... y una correspondiente animalización del hombre" (*ibid.*, 226). Lo abierto que nombra el desocultarse del ser sólo puede verlo el hombre, o más bien sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico. El animal, por el contrario, no ve nunca eso abierto.

> Precisamente por esto no puede tampoco moverse en lo cerrado en cuanto tal ni menos aún referirse a lo oculto. El animal está excluido del ámbito esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento, y el signo de tal exclusión es el hecho de que ningún animal ni ninguna planta disponen de la palabra. (Heidegger 1993, 237)

Es en este punto donde Heidegger –en una página de extraordinaria densidad– evoca explícitamente el problema de la diferencia entre el ambiente animal y el mundo humano que constituía el centro del curso de 1929-30:

> El animal está en efecto en relación con el medio ambiente en que encuentra su sustento, con su territorio de caza y con el grupo de sus semejantes, y lo está de una manera esencialmente diferente a la de la piedra con respecto al terreno en que reposa. En el círculo vital propio de la planta y del animal, encontramos el agitarse característico de una actividad con arreglo a la cual el viviente es inquietado, es decir, impulsado a

> abrirse en un entorno de excitabilidad, por razón de la cual incluye algo ajeno en el ámbito de su agitarse. Pero ninguna actividad ni ninguna excitabilidad de la planta o del animal pueden llevar nunca al viviente a lo libre de una manera tal que lo excitado pueda en algún caso dejar al excitante "ser" aquello que es en cuanto excitante, por no hablar de aquello que es antes de la excitación y sin la excitación. Plantas y animales dependen de algo exterior a ellos, sin "ver" nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin ver nunca de hecho su ser desvelado en lo libre del ser. Una piedra (al igual que un avión) no puede nunca elevarse jubilosa hacia el sol y moverse como la alondra, y, sin embargo, tampoco la alondra ve lo abierto. (*Ibid.*, 1993, 237-238).

La alondra (el símbolo, en nuestra tradición poética, del más puro impulso amoroso –piénsese en la *lauzeta* de Bernart de Ventadorn–) no ve lo abierto, porque en el momento mismo en que se lanza con mayor abandono hacia el sol, permanece ciega a él, no puede desvelarlo nunca en cuanto ente y ni siquiera referirse de alguna manera a su estar oculto (lo mismo que la garrapata de Uexküll con respecto a sus desinhibidores). Y precisamente porque, en la poesía de Rilke, "el límite esencial entre el enigma de lo viviente y el enigma de lo que es histórico" (Heidegger 1993, 239) no es contrastado ni tematizado, la palabra poética se mantiene aquí más acá de una "decisión capaz de fundar la historia", expuesta constantemente al peligro de una "ilimitada e infundada antropomorfización del animal" que pone sin más a este último por encima del hombre y hace de él, en cierto sentido, un "superhombre" (*ibid.*).

Si el problema es pues el de la definición del límite –es decir, a la vez el de la separación y la proximidad– entre lo animal y lo humano, quizá haya llegado el momento de tratar de fijar la paradójica condición ontológica del ambiente animal tal como

aparece en el curso de 1929-30. El animal es a la vez abierto y no abierto; o, mejor, no es ni lo uno ni lo otro: *abierto en un no-desvelamiento* que, por una parte, le aturde y le desplaza con una vehemencia inaudita hacia su desinhibidor, y, por otra, no desvela de ninguna forma como ente lo que sin embargo le fascina y le absorbe tanto. Heidegger parece oscilar aquí entre dos polos opuestos, que recuerdan de alguna manera las paradojas del conocimiento –o más bien del no conocimiento– místico. Por una parte, el aturdimiento es una apertura más intensa y arrebatadora que cualquier conocimiento humano; por otra, en la medida en que no es capaz de desvelar el propio desinhibidor, está cerrado en una opacidad integral. Aturdimiento animal y apertura al mundo parecen mantener pues una relación entre ellos similar a la que existe entre teología negativa y teología positiva, y esa relación es tan ambigua como la que opone y liga a la vez, en una secreta complicidad, la noche oscura del místico y la claridad del conocimiento racional. Y es quizá por una tácita e irónica alusión a tal relación por lo que Heidegger siente en un cierto punto la necesidad de ilustrar el aturdimiento del animal por medio de uno de los símbolos más antiguos de la *unio mystica*, la falena, que se deja quemar por la llama que la atrae y que sin embargo le resulta obstinadamente desconocida hasta el último momento. El símbolo muestra aquí su inadecuación, porque, según los zoólogos, aquello a lo que la falena se muestra sobre todo ciega es precisamente a la no apertura del desinhibidor, en el que permanece aturdida. Mientras que el conocimiento místico es esencialmente experiencia de un no conocimiento y de un ocultamiento como tal, el animal no puede referirse a lo no abierto, permanece excluido precisamente del ámbito esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento.

No obstante, la pobreza de mundo del animal se transforma en ocasiones, en el curso de Heidegger, en una riqueza in-

comparable y la tesis en virtud de la cual el animal carece de mundo es problematizada como una proyección indebida del mundo humano sobre el animal:

> La dificultad del problema consiste en el hecho de que, en nuestra forma de interrogar, debemos interpretar esta pobreza de mundo y este cercamiento característico del animal planteando la cuestión como si aquello a lo que el animal se refiere fuera un ente y como si la relación fuera una relación ontológica manifiesta para el animal. El hecho de que no sea así conduce necesariamente a la tesis de que *la esencia de la vida es accesible solamente en la forma de una observación destructiva*. Pero esto no significa que la vida sea, en comparación con el "ser ahí" humano, de menor valor, o que se esté en un nivel inferior. La vida es antes bien un ámbito que tiene una riqueza de apertura como quizá no conoce el mundo humano (Heidegger 1983, 371-372).

Pero a continuación, cuando parece que la tesis tiene que ser abandonada sin reservas, y ambiente animal y mundo humano aparentan separarse en una heterogeneidad radical, Heidegger la propone de nuevo mediante una remisión al célebre pasaje de la *Epístola a los romanos* (8, 19) en el que Pablo evoca las ansias de la criatura en espera de la redención, de modo que la pobreza de mundo del animal parece reflejar ahora "un problema interno a la propia animalidad":

> Debemos pues dejar abierta la posibilidad de que la comprensión auténtica y explícitamente metafísica de la esencia del mundo nos obligue no obstante a comprender el no tener mundo del animal como una privación, y nos obligue a encontrar en el modo de ser del animal en cuanto tal un ser-pobre. El hecho de que la biología desconozca cosas de esta

índole no prueba nada contra la metafísica. El hecho de que quizá sólo hablen de ello alguna que otra vez los poetas es un argumento que la metafísica no puede desdeñar. Después de todo, no es necesaria la fe cristiana para comprender algo de las palabras de Pablo sobre la *apokaradokía tes ktísēos* (*Romanos*, 8, 19), sobre ansiosa espera de las criaturas y de la creación, cuyos caminos, como dice también el libro de Esdrás (IV, 7, 12), se han vuelto, en este eón, angostos, tristes y fatigosos. Pero ni siquiera es necesario el pesimismo para poder plantear *la pobreza de mundo del animal como un problema interno de la animalidad misma*. En efecto, por su apertura a lo que desinhibe, el animal, en su aturdimiento, es sacado de sí, esencialmente, hacia algo diferente a él. Desde luego, ese algo no puede resultarle manifiesto ni en cuanto ente ni en cuanto no ente, pero en tanto que factor de desinhibición... introduce en la esencia del animal una *conmoción esencial* [*wesenhafte Erschütterung*]. (*Ibid.*, 395-396)

De la misma manera que, en la *Epístola* paulina, la *apokaradokía* aproximaba de golpe, en la perspectiva de la redención mesiánica, a la criatura y al hombre, la conmoción esencial que experimenta el animal en su ser expuesto a un no-desocultamiento, acorta radicalmente las distancias que el curso había señalado entre el animal y el hombre, entre apertura y no apertura. La pobreza de mundo –en que el animal siente de alguna manera el propio no ser abierto– tiene, pues, la función estratégica de asegurar un paso entre el ambiente animal y lo abierto, en una perspectiva en que el aturdimiento como esencia del animal "es en algún modo el verdadero telón de fondo que hace posible destacar la esencia del hombre" (*ibid.*, 408).

Llegado a este punto, Heidegger puede evocar el tratamiento del aburrimiento que le había ocupado durante la primera parte

del curso y hacer resonar conjuntamente y de forma inesperada el aturdimiento del animal y la *Stimmung* fundamental que había denominado "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*):

> Se pondrá de manifiesto que esa tonalidad emotiva fundamental con todo lo que implica debe ser definida y delimitada por contraste con lo que hemos afirmado como esencia del animal, es decir, con el aturdimiento. Este contraste se volverá tanto más decisivo para nosotros cuanto que precisamente la esencia de la animalidad, el aturdimiento, se encuentra en apariencia en la cercanía más inmediata de todo lo que hemos presentado como elemento característico del aburrimiento profundo, y hemos denominado ser encantado-encadenado [*gebannt sein*] del *Dasein* en el seno del ente en su totalidad. Se pondrá de manifiesto naturalmente que esta extrema cercanía de las dos constituciones esenciales es engañosa, y que entre ellas existe un abismo que no puede ser franqueado en ningún sentido por mediación alguna. Pero entonces habrá de resultarnos evidente la completa divergencia de ambas tesis y, a la vez, la esencia del mundo. (*Ibid.*, 409)

El aturdimiento se presenta aquí como una suerte de *Stimmung* fundamental en que el animal no se abre, como el *Dasein*, a un mundo, sino que está tendido extáticamente fuera de sí en una exposición que le conmociona en toda su constitución. Y la comprensión del mundo humano sólo es posible por medio de la experiencia de una "cercanía extrema" –aunque sea engañosa– a esa *exposición sin desvelamiento*. Quizá no haya que presuponer el ser y el mundo humano, y después llegar por la vía de la substracción –por medio de una "observación destructiva"– al animal; quizá lo cierto sea más bien lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano –en tanto que es también y sobre todo apertura al conflicto esencial entre

desocultamiento y ocultamiento– sólo pueda alcanzarse mediante una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación –en que la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen coincidir por un momento– es el aburrimiento.

14. Aburrimiento profundo

El aburrimiento es el deseo de felicidad dejado en estado puro.

Giacomo Leopardi

El estudio del aburrimiento ocupa los párrafos 18-39 del curso (casi ciento ochenta páginas) y constituye por tanto el análisis más amplio que Heidegger haya dedicado nunca a una *Stimmung* (en *Sein und Zeit* el tratamiento de la angustia ocupa sólo ocho páginas). Después de haber evocado el problema de cómo ha de ser comprendido algo como un estado de ánimo –es decir, como la manera fundamental en la que el ser está en cada momento ya dispuesto, y en consecuencia como el modo más originario en que nos encontramos a nosotros mismos y encontramos a los otros–, Heidegger articula su análisis según las tres formas o grados en que el aburrimiento se va intensificando progresivamente hasta llegar a la figura que define como "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*). Estas tres formas convergen en dos caracteres o "momentos estructurales" (*Strukturmomente*) que definen, según Heidegger, la esencia del aburrimiento. El primero es la *Leergelassenheit*, el ser-dejado-vacío, el abandono en el vacío. Heidegger empieza por la descripción de lo que debía de parecerle una especie de *locus classicus* de la experiencia del aburrimiento.

> Nos encontramos, por ejemplo, en una anodina estación de ferrocarril de una perdida línea secundaria. El próximo tren llega dentro de cuatro horas. La zona carece de cualquier atractivo. Llevamos un libro en la mochila, es verdad; ¿leemos en-

> tonces? No. ¿O bien reflexionamos sobre una cuestión, sobre un problema? No nos vale. Leemos los horarios o estudiamos el cuadro de las diferentes distancias desde esta estación a otros lugares que nos son desconocidos. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Salimos fuera a la carretera. Caminamos de un lado a otro, sólo por hacer algo. Pero no sirve de nada. Nos ponemos a contar los árboles que bordean la carretera, miramos otra vez el reloj: sólo cinco minutos desde la última consulta. Cansados de andar de aquí para allá nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena, y de nuevo nos sorprendemos al volver a mirar el reloj: media hora más... (Heidegger 1983, 140)

Los pasatiempos con que tratamos de ocuparnos dan testimonio del ser-dejado-vacío como experiencia esencial del aburrimiento. Mientras que, de ordinario, estamos constantemente ocupados por las cosas y en las cosas –o más bien, precisa Heidegger en unos términos que preludian los que definirán la relación del animal con su medio: "Estamos atrapados [*hingenommen*] por las cosas, si no perdidos en ellas, y a menudo incluso aturdidos [*benommen*] por ellas" (Heidegger 1983, 153)–, en el aburrimiento nos encontramos abandonados en el vacío de repente. Pero, en este vacío, las cosas no nos son sencillamente "sustraídas" ni son "aniquiladas" (*ibid.*, 154); están ahí, pero "no tienen nada que ofrecernos", nos dejan completamente indiferentes, de tal modo, sin embargo, que no podemos liberarnos de ellas, porque estamos *clavados y entregados a lo que nos aburre*: "Cuando estamos aburridos por algo, también estamos retenidos [*festgehalten*] por lo que nos aburre, no lo soltamos [*wir lassen es selbst noch nicht los*] o, por una u otra razón, estamos sujetos a ello, vinculados a ello" (*ibid.*, 138).

Y es aquí donde el aburrimiento se revela como la *Stimmung* fundamental y propiamente constitutiva del *Dasein*, respecto

a la cual la angustia de *Sein und Zeit* no parece ser más que una suerte de respuesta o recuperación reactiva. En la indiferencia, en efecto,

> el ente en su totalidad no desaparece, sino que se muestra precisamente como tal ente en su indiferencia. El vacío consiste aquí en la indiferencia que envuelve al ente en su totalidad... Esto quiere decir que el aburrimiento sitúa al "ser ahí" frente al ente en su totalidad, puesto que, en esta forma de aburrimiento, el ente que nos circunda ya no ofrece ninguna posibilidad para el hacer o el dejar de hacer. Se niega en su totalidad [*es versagt sich im Ganzen*] en relación a esas posibilidades. Se niega así a un "ser ahí" que, en cuanto tal "ser ahí", en medio de ese ente, entra en relación con él, con el ente en su totalidad que ahora se niega; tiene que relacionarse con él si es que ha de ser lo que es. El "ser ahí" se encuentra así entregado al ente que se le niega en su totalidad [*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*]. (Heidegger 1983, 208-210)

En este ser "entregado al ente que se niega" como primer momento esencial del aburrimiento, se revela entonces la estructura constitutiva de este ente –el *Dasein*– al que, en su ser, le va el ser mismo. El *Dasein* puede estar clavado en el aburrimiento al ente que se le niega en su totalidad porque está constitutivamente "consignado [*überantwortet*] a su propio ser", efectivamente "arrojado" y "perdido" en el mundo cuyo cuidado ha de asumir. Pero precisamente por esto, el aburrimiento hace salir a la luz la inesperada proximidad entre el *Dasein* y el animal. *El* Dasein, *en su aburrimiento*, *es entregado* (ausgeliefert) *a algo que se le niega*, *exactamente como el animal*, *en su aturdimiento, es expuesto* (hinausgesetz) *en un no-revelado*.

En el ser dejado vacío por el aburrimiento profundo vibra así algo como un eco de esa "conmoción esencial" que le viene al animal de su ser expuesto y apresado en un "otro" que, sin embargo, nunca se le revela como tal. Por esto el hombre que se aburre se encuentra en una "extrema cercanía" –aunque sea en apariencia– con el aturdimiento animal. Uno y otro están, en el gesto que les es más propio, *abiertos a un cierre*, entregados por completo a algo que se niega obstinadamente (y quizá, si es lícito tratar de identificar algo como la *Stimmung* característica de todo pensador, es justamente este estar entregado a algo que se niega lo que define la específica tonalidad emotiva del pensamiento de Heidegger).

El análisis del segundo "momento estructural" del aburrimiento profundo permite aclarar tanto su proximidad con el aturdimiento animal como el paso siguiente que el aburrimiento opera en relación con él. Este segundo momento estructural (estrechamente entrelazado con el primero, el ser-dejado-vacío) es el ser-mantenido-en-suspenso (*Hingehaltenheit*). El negarse del ente en su totalidad que tenía lugar en el primer momento pone de manifiesto de alguna manera, por vía de privación, lo que el *Dasein* hubiera podido hacer o experimentar, es decir: sus posibilidades. Estas posibilidades están ahora ante él en su perfecta indiferencia, a la vez presentes y perfectamente inaccesibles:

> El negarse habla de estas posibilidades del "ser ahí". No habla de ellas, no abre un debate al respecto, sino que se refiere a ellas negando y las da a conocer al negarlas... El ente en su totalidad se ha vuelto indiferente. Pero no sólo: junto a esto se muestra también algo más, tiene lugar el despuntar de las posibilidades que podría tener el "ser ahí", pero que precisamente en el "uno se aburre" yacen inactivas [*brachliegende*] y en cuanto inutilizadas nos abandonan. Vemos, en todo caso,

que en el negar está inscrita una referencia a algo distinto. Esta referencia es el anuncio de las posibilidades que yacen inactivas. (*Ibid.*, 1983, 212)

El verbo *brachliegen* –que hemos traducido por "yacer inactivo"– procede del lenguaje de la agricultura. *Brache* designa el barbecho, la tierra que se deja sin cultivar para permitir la siembra al año siguiente. *Brachliegen* significa dejar en barbecho o, lo que es lo mismo, inactivo, no cultivado. Pero de esta forma se revela también la significación del ser-mantenido-en-suspenso como segundo momento estructural del aburrimiento profundo. Lo que se mantiene en suspenso, lo que yace inactivo son ahora las posibilidades específicas del *Dasein*, su poder hacer esto o lo otro. Mas esta desactivación de las posibilidades concretas pone de manifiesto por primera vez lo que, en general, *hace posible* (*das Ermöglichende*), la posibilidad pura o –como dice Heidegger– "la *posibilitación originaria*" (*die ursprüngliche Ermöglichung*):

> El "ser ahí" está afectado en cuanto tal por el ente que se niega en su totalidad, es decir, está afectado por aquello que forma parte de su poder-ser como tal, por aquello que se refiere a la posibilidad del "ser ahí" como tal. Pero lo que afecta a una posibilidad en cuanto tal, es aquello que *la hace posible,* aquello que le concede en cuanto posible la posibilidad. Eso extremo y primero que hace posibles todas las posibilidades del "ser ahí" en cuanto posibilidades, eso que sostiene el poder-ser del "ser ahí", de sus posibilidades, está afectado por el ente que se niega en su totalidad. Pero esto significa que el ente que se niega en su totalidad no anuncia unas u otras posibilidades de sí mismo, no dice nada sobre ellas; este anuncio en el negar es más bien una invocación (*Ausrufen*), aquello que hace propiamente posible el "ser ahí" en mí. Este invocar las posi-

> bilidades en tanto que tales, que acompaña al negarse, no es un indeterminado señalar [*Hinweisen*] las posibilidades arbitrarias y cambiantes del "ser ahí", sino un señalar totalmente inequívoco *lo que hace posible*, lo que sostiene y guía todas las posibilidades esenciales del "ser ahí" y para lo que aparentemente, sin embargo, no tenemos ningún contenido, de forma que no podemos decir lo que es del mismo modo que cuando señalamos a cosas presentes y las definimos como esto o lo otro... Este indicar anunciador de lo que propiamente hace posible el "ser ahí" es *un necesario estar obligado (Hinzwingen) hacia el único extremo de ese hacer-posible originario*... Al mismo tiempo, forma parte de ese ser abandonado por el ente que se niega en su totalidad el ser obligado en dirección a ese extremo último de la auténtica posibilitación del "ser ahí" en cuanto tal. (*Ibid.*, 215-216.)

El ser-mantenido-en-suspenso como segundo carácter esencial del aburrimiento profundo no es pues otra cosa que esta experiencia del manifestarse de la posibilitación originaria (es decir, de la potencia pura) en la suspensión y en la sustracción de todas las posibilidades específicas concretas.

Lo que aparece por primera vez como tal en la desactivación (en el *Brachliegen*) de la posibilidad es, pues, el *origen mismo de la potencia*, y con ello del *Dasein*, es decir, del ente que existe en la forma del poder-ser. Pero esta potencia o posibilitación originaria tiene –precisamente por esto– constitutivamente la forma de una potencia-de-no, de una impotencia, en tanto que sólo puede a partir de un *poder no*, de una desactivación de las específicas posibilidades singulares efectivas.

Es así como acaba por salir a la luz la proximidad –y a la vez la distancia– entre el aburrimiento profundo y el aturdimiento animal. En el aturdimiento, el animal estaba en relación inmediata con su desinhibidor, expuesto a él y como desfalle-

cido, pero de una manera que éste no podía nunca manifestarse como tal. Aquello de que el animal es incapaz es precisamente de suspender y desactivar su relación con el círculo de los desinhibidores específicos. El medio ambiente animal está constituido de modo tal que nunca puede manifestarse en él algo como una pura posibilidad. El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en que se efectúa el paso de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que en él se juega es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Dasein* del ser vivo hombre. Pero este paso, este *devenir-Dasein* del ser vivo hombre (o como también escribe Heidegger en el curso, esta asunción por el hombre del fardo que es para él el *Dasein*), no abre un nuevo espacio, más amplio y luminoso, conquistado más allá de los límites del ambiente animal y sin relación con él: por el contrario, no se abre más que por medio de una suspensión y una desactivación de la relación animal con el desinhibidor. En esta suspensión, en este quedar-inactivo (*brachliegend*, en barbecho) del desinhibidor, el aturdimiento del animal, así como su estar expuesto en un no-desvelado, pueden ser aprehendidos como tales por primera vez. Lo abierto, lo libre-del-ser no nombran algo radicalmente diferente a lo no-abierto-ni-cerrado del medio animal: son la aparición de un no-desvelado como tal, la suspensión y la captura del no-ver-la alondra-lo-abierto. La joya engastada en el centro del mundo humano y de su *Lichtung* no es más que el aturdimiento animal; la maravilla de "que lo que es sea" no es más que la aprehensión de la "conmoción esencial" que le viene dada al viviente por su estar expuesto en una no-revelación. La *Lichtung* es verdaderamente, en este sentido, un *lucus a non lucendo*: la apertura que pone en juego es esencialmente la apertura a un cierre y el que mira en lo abierto ve sólo un cerrarse, sólo un no-ver.

En el curso sobre Parménides, Heidegger insiste en varias ocasiones sobre el primado de la *lēthé* con respecto a la ilatencia. El origen de la latencia –ocultamiento– (*Verborgenheit*) en relación con la ilatencia –desocultamiento– (*Unverborgenheit*) queda hasta tal punto en la sombra, que la primera podría ser definida como el secreto originario de la ilatencia: "En primer lugar, en la palabra ilatencia se nos remite a algo como latencia. Qué es lo que en la ilatencia está antes oculto, qué se esconde y cómo tiene lugar la latencia, cuándo, dónde y por qué se da el ocultamiento: todo eso permanece indeterminado" (Heidegger 1993, 19). "Donde hay latencia, debe tener lugar o haber tenido lugar una ilatencia. Ahora bien, lo que los griegos experimentan y piensan cuando, en la ilatencia, nombran también en todo momento la latencia, no está claro en absoluto" (*ibid.*, 22). En la perspectiva que hemos intentado establecer aquí, este secreto de la ilatencia debe ser resuelto en el sentido de que la *lēthé* que reina en el corazón de la *alētheia* –la no verdad que corresponde originariamente a la verdad– es lo no desvelado, lo no abierto del animal. La pugna irresoluble entre ilatencia y latencia, entre desocultamiento y ocultamiento que define el mundo humano es la lucha intestina entre el hombre y el animal.

Por eso en el centro de la conferencia *Was ist Metaphysik?,* pronunciada en julio de 1929 –coetánea, pues, de la preparación del curso sobre los *Grundbegriffe der Metaphysik*–, figura la mutua implicación de ser y nada. "Ser ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada [*Hineingehaltenheit,* casi la misma palabra que define el segundo carácter esencial del aburrimiento]" (Heidegger 1967, 12). El *Dasein* humano no puede comportarse [*verhalten*, el término que en el curso define la relación humana con el mundo en oposición al *sich benehmen* del animal] con respecto al ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. En la conferencia (donde no se nombra el aburri-

miento), la *Stimmung* de la angustia aparece como la asunción de esa apertura originaria que sólo se produce en la "clara noche de la nada" (*ibid.*, 18). Pero ¿de dónde procede en el ser mismo esta negatividad que anonada (*nichtet*)? Una comparación de la conferencia con el curso del mismo período sugiere algunas posibles respuestas a esta pregunta.

El ser está atravesado desde el origen por la nada; la *Lichtung* es simultáneamente y desde el principio *Nichtung*, porque el mundo sólo se ha abierto para el hombre mediante la interrupción y la aniquilación de la relación del viviente con su desinhibidor. Desde luego, el viviente, como no conoce el ser, tampoco conoce la nada; pero el ser aparece en la "clara noche de la nada" sólo porque el hombre, en la experiencia del aburrimiento profundo, se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el medio. La *lēthé* –que según la introducción a la conferencia es lo que reina en lo abierto como *das Wesende*, lo ser-haciente, lo que da el ser y permanece impensado en él– no es más que lo indesvelado del medio ambiente animal y evocar lo abierto significa necesariamente evocar lo no desvelado, evocar el aturdimiento un instante antes de que se abra un mundo. Lo que da ser, y a la vez aniquila en el ser, procede del "ni ser ni no ser" del desinhibidor animal. El *Dasein* es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano.

En 1929, en el año de la preparación de su curso, Heidegger no podía conocer la descripción del mundo de la garrapata, que falta en los textos a que se hace referencia y que Uexküll sólo llevó a cabo en 1934, en su libro *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen*. Si hubiera podido conocerla, se habría preguntado quizá por los dieciocho años de supervivencia de la garrapata en el laboratorio de Rostock en au-

sencia total de sus desinhibidores. El animal puede efectivamente –en circunstancias particulares como aquellas a las que le somete el hombre en sus laboratorios– suspender la relación inmediata con su medio, sin dejar por ello de ser un animal ni convertirse en humano. Quizá la garrapata del laboratorio de Rostock custodia un misterio de lo "simplemente viviente" con el que ni Uexküll ni Heidegger estaban preparados para medirse.

15. Mundo y tierra

La relación entre el hombre y el animal, entre mundo y medio ambiente parece evocar el conflicto (*Streit*) íntimo entre mundo y tierra que está presente –según Heidegger– en la obra de arte. Un mismo paradigma, que reúne una apertura y un cierre, parece presente en ambos. También en la obra de arte –en la contienda entre mundo y tierra– opera una dialéctica entre latencia e ilatencia, apertura y cierre, que es evocada por Heidegger, en el ensayo *Der Ursprung des Kuntswerkes*, casi en los mismos términos del curso 1929-30: "La piedra es sin mundo. Las plantas y los animales tampoco tienen mundo; pertenecen al impulso encubierto de un medio en el que se encuentran suspendidos. La campesina, en cambio, tiene un mundo, porque mora en lo abierto del ente" (Heidegger 1983, 30). Si el mundo representa, en la obra, lo abierto, la tierra nombra "lo que por esencia se cierra en sí mismo" (*ibid.*, 32). "La tierra sólo aparece allí donde es custodiada y salvaguardada como lo esencialmente Irrevetable, que se resiste a toda apertura y se mantiene permanentemente cerrado" (*ibid.*). En la obra de arte, eso Irrevelable sale como tal a la luz. "La obra lleva y mantiene la tierra misma en lo abierto de un mundo" (*ibid.*, 31). "Pro-ducir la tierra significa: llevarla a lo abierto en cuanto que se cierra en sí mismo" (*ibid.*, 32).

Mundo y tierra, apertura y cierre –aunque opuestos en un conflicto esencial– no son nunca separables. "La tierra es el

surgir-hacia-nada de lo que constantemente se cierra y así se salva. Mundo y tierra son esencialmente diferentes y, no obstante, nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra surge por medio del mundo" (*ibid.*, 33-34).

No es sorprendente que esta indisoluble oposición de mundo y tierra sea descrita por Heidegger en términos que parecen tener una coloración francamente política:

> La oposición recíproca entre mundo y tierra es un conflicto [*Streit*]. Malinterpretamos con excesiva facilidad la esencia del conflicto si lo confundimos con la discordia y el litigio, y en consecuencia sólo lo concebimos como trastorno o destrucción. Mas en el conflicto esencial las partes enfrentadas se realzan una a otra en la autoafirmación [*Selbstbehauptung*] de su esencia. La autoafirmación de la esencia no es, sin embargo, la esclerotización en un estado contingente, sino la subsunción en la oculta originariedad de la proveniencia del propio ser... Cuanto más duramente se encona y afirma el conflicto, tanto más intransigentemente se abandonan los contendientes a la intimidad del simple pertenecerse. La tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo, si debe aparecer como tal tierra en el libre impulso liberado de su cerrarse. Por otra parte, el mundo no puede desprenderse de la tierra si, como extensión imperante y vía de todo destino histórico esencial, tiene que fundarse en algo decidido. (Heidegger 1983, 34)

Que en la dialéctica entre latencia e ilatencia que define la verdad está en juego, para Heidegger, un paradigma político (incluso el paradigma político por excelencia), es algo que está fuera de toda cuestión. En el curso sobre Parménides, la *pólis* es definida precisamente por medio del conflicto *Verborgenheit-Unverborgenheit.*

> La *pólis* es el lugar recogido en sí mismo de la ilatencia del ente. Ahora bien, si, como lo dice la palabra, la *alētheia* tiene un ser conflictivo, y si una tal conflictividad se muestra en la relación de oposición a la falsificación y el olvido, la *pólis*, entendida como lugar esencial del hombre, debe dominar toda oposición extrema –y con ello toda in-esencia– a la ilatencia y al ente, es decir, el no-ente en la multiformidad de su contra-esencia. (Heidegger 1993, 133)

El paradigma ontológico de la verdad como conflicto de latencia e ilatencia es inmediata y originariamente, en Heidegger, un paradigma político. Algo como una política y una *pólis* son posibles porque el hombre adviene esencialmente en una apertura y en un cierre.

Si ahora, prosiguiendo la interpretación del curso de 1929-30 que hemos sugerido hasta ahora, restituimos a lo cerrado, a la tierra y a la *lēthé* su nombre propio de "animal" y de "simplemente viviente", el conflicto político originario entre ilatencia y latencia será, al mismo tiempo y en la misma medida, el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre. El animal es lo Indesvelable que el hombre guarda y lleva como tal a la luz. Pero aquí todo se complica. Porque si lo propio de la *humanitas* es el permanecer abierta al cierre del animal, si lo que el hombre lleva a lo abierto es sólo y propiamente la tierra en cuanto cierre en sí misma, ¿cómo entender entonces el reproche que hace Heidegger a la metafísica y a las ciencias humanas dependientes de ella de pensar el hombre "a partir de su *animalitas* y no en dirección de su *humanitas*"? (Heidegger 1967, 277). Si la humanidad sólo ha sido obtenida gracias a una suspensión de la animalidad y debe mantenerse pues abierta al cierre de esta última, ¿en qué sentido escapa al primado metafísico de la *animalitas* el intento heideggeriano de aprehender "la esencia existente del hombre"?

16. Animalización

Los hombres son animales, algunos de los cuales crían a sus propios semejantes.

Peter Sloterdijk

Heidegger ha sido quizá el último filósofo que ha creído de buena fe que el lugar de la *pólis* –el *pólos* donde reina el conflicto entre latencia e ilatencia, entre la *animalitas* y la *humanitas* del hombre– era todavía practicable, que, manteniéndose en ese lugar peligroso, era aún posible para los hombres –para un pueblo– encontrar el propio destino histórico. Ha sido pues, en definitiva, el último en creer –al menos hasta cierto punto y no sin dudas y contradicciones– que la máquina antropológica, al decidir y recomponer en cada momento el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto, podía todavía producir historia y destino para un pueblo. Es probable que, en cierto momento, se diera cuenta de su error, que advirtiera que ya no es posible en ninguna parte una decisión que responda a un envío histórico del ser. Ya en 1934-35, en el curso sobre Hölderlin, en el que intenta avivar "la tonalidad emotiva fundamental de la historicidad del *Dasein*", escribe que la "posibilidad de una gran conmoción [*Erschütterung*, el mismo término que define el ser expuesto del animal a un no desvelado] de la existencia histórica de un pueblo se ha desvanecido. Templos, imágenes y costumbres no son ya capaces de asumir la vocación histórica de un pueblo para obligarla a una nueva tarea" (Heidegger 1980, 99). La posthistoria comenzaba a llamar a las puertas de la metafísica en la fase de su consumación.

Hoy, a casi setenta años de distancia, está claro para cualquiera que no muestre una absoluta mala fe, que ya no hay para los hombres tareas históricas asumibles, ni siquiera tareas asignables. Ya a partir del final de la Primera Guerra Mundial era de alguna forma evidente que los Estados-nación europeos no estaban en condiciones de asumir tareas históricas y que los pueblos mismos estaban destinados a desaparecer. La naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX se malentiende por completo si se los considera solamente como una continuación de las últimas grandes tareas históricas de los Estados-nación decimonónicos: el nacionalismo y el imperialismo. La apuesta es ahora muy otra, más extrema, porque se trata de asumir como tarea la propia existencia artificial de los pueblos; es decir, en última instancia, su nuda vida. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen en verdad la otra cara de la idea hegeliano-kojeviana del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y, para una humanidad que ha vuelto a ser animal, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas, a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema.

Es probable que el tiempo en que vivimos no haya salido de esta aporía. ¿Acaso no vemos en torno a nosotros y entre nosotros a hombres y pueblos sin esencia y sin identidad –consignados, por decirlo así, a su inesencialidad, a su ociosidad– buscar a tientas por todas partes una herencia y una tarea, *una herencia como tarea*? Hasta la pura y simple renuncia a todas las tareas históricas (reducidas a simples funciones de policía interna o internacional) en nombre del triunfo de la economía, reviste hoy a menudo una tal intensidad que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad, si admitimos que aquí tenga sentido hablar de una "tarea".

Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que tanto en la perspectiva hegeliano-kojeviana como en la de Heidegger mantenían despierto el destino histórico de los pueblos se han transformado desde hace mucho en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido cualquier eficacia histórica. Frente a este eclipse, el único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el hacerse cargo de la vida biológica y de su "gestión integral", es decir, de la animalidad misma del hombre. Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato.

No es fácil decir si la humanidad que ha tomado sobre sí el mandato de la gestión integral de la propia animalidad es todavía humana, en el sentido de esa máquina antropológica que, de-cidiendo en todo momento sobre el hombre y el animal, producía la *humanitas*, ni tampoco está claro si el bienestar de una vida que ya no sabe reconocerse como humana o animal pueda sentirse como satisfactorio. Sin duda, en la perspectiva de Heidegger, una tal humanidad no tiene ya la forma de una apertura a lo indesvelado del animal, sino que busca, antes bien, en cualquier ámbito el abrir y asegurar lo no abierto, con lo que se cierra a su propia apertura, olvida su *humanitas* y hace del ser su desinhibidor específico. La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre.

17. Antropogénesis

Intentemos enunciar en forma de tesis los resultados provisionales de nuestra lectura de la máquina antropológica de la filosofía occidental:

1) La antropogénesis es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura se produce sobre todo en el interior del hombre.

2) La ontología, o filosofía primera, no es una inocua disciplina académica, sino la operación, fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente. La metafísica está prendida desde el principio en esta estrategia: se refiere precisamente a ese *metá* que cumple y custodia la superación de la *phýsis* animal en la dirección de la historia humana. Esta superación no es un evento que haya tenido lugar de una vez por todas, sino un acontecimiento siempre en curso, que decide en cada momento y en cada individuo de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte.

3) El ser, el mundo, lo abierto no son, sin embargo, algo distinto con respecto al ambiente y a la vida del animal: no son más que la interrupción y la aprehensión de la relación del viviente con su desinhibidor. Lo abierto no es más que un aferrar lo no-abierto animal. El hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona "libre y vacía" en que la vida es apresada y a-bandonada en una zona de excepción.

4) Precisamente porque el mundo se ha abierto para el hombre sólo mediante la suspensión y la aprehensión de la vida animal, el ser está atravesado ya siempre por la nada, la *Lichtung* es ya siempre *Nichtung*.

5) El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así pues, al mismo tiempo y desde el origen biopolítica.

6) Si la máquina antropológica era el motor del devenir histórico del hombre, el final de la filosofía y la consumación del destino epocal del ser significan que la máquina gira hoy en el vacío.

En este punto hay dos escenarios posibles desde el punto de vista de Heidegger: a) el hombre post-histórico no es ya el custodio de la propia animalidad en cuanto irrevelable, sino que trata de gobernarla y de hacerse cargo de ella mediante la técnica; b) el hombre, el pastor del ser, hace suya su propia latencia, su propia animalidad, que no queda encubierta ni es convertida en objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono.

18. Entre

Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo.

Michel Foucault

Algunos textos de Benjamin proponen una imagen completamente distinta de esa relación entre la naturaleza y el hombre, en la que la máquina antropológica parece estar completamente fuera de lugar. El primero es la carta a Rang del 9 de diciembre de 1923 sobre "la noche salvada". Aquí la naturaleza, como mundo de la clausura (*Verschlosenheit*) y de la noche, es opuesta a la historia como esfera de la revelación (*Offenbarung*). Pero a la esfera cerrada de la naturaleza Benjamin adscribe también –sorprendentemente– las ideas y las obras de arte. Estas últimas se definen

> como modelos de una naturaleza que no está a la espera de día alguno, ni menos todavía de ningún día del juicio, como modelos de una naturaleza que no es el escenario de la historia ni del habitar del hombre: la noche salvada [*die gerettete Nacht*]. (Benjamin 1996, 393)

El vínculo que establecía el texto paulino sobre la *apokaradokía tēs ktíseōs* entre naturaleza y redención, entre criatura y humanidad, se resuelve aquí. Las ideas, que, como estrellas "sólo resplandecen en la noche de la naturaleza", captan la vida creatural no para revelarla, ni para abrirla al lenguaje de los hombres, sino para restituirla a su clausura y a su mutismo. La

separación entre naturaleza y redención es un antiguo motivo gnóstico, lo que indujo a Jacob Taubes a aproximar a Benjamin al gnóstico Marción. Pero, en Benjamin, la separación obedece a una estrategia particular, que está en los antípodas de la del marcionismo. Lo que en Marción, como en la mayoría de los gnósticos, procedía de una desvalorización y de una condena de la naturaleza como obra del Demiurgo maligno, nos lleva ahora a una transvaloración que la establece como arquetipo de la *beatitudo*. La "noche salvada" es el nombre de esta naturaleza restituida a sí misma, cuya cifra, según otro fragmento benjaminiano, es la caducidad y cuyo ritmo es la beatitud. La salvación de que se trata aquí no se refiere a algo que se ha perdido y que debe ser recuperado, que se ha olvidado y que debe ser recordado: concierne, más bien, a lo perdido y lo olvidado como tales; es decir, a algo insalvable. La "noche salvada" es relación con un insalvable. Por esto el hombre –en cuanto es también "por ciertos grados" naturaleza– se presenta como un campo atravesado por dos tensiones distintas, por dos redenciones diferentes:

> A la *restitutio in integrum* de orden espiritual, que conduce a la inmortalidad, corresponde otra de orden mundano que lleva a la eternidad de una decadencia, y el ritmo de esa mundanidad que es eternamente fugaz en su totalidad, que lo es tanto en su totalidad espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. (Benjamin 1980a, 172)

En esta gnosis singular, el hombre es el tamiz en que vida creatural y espíritu, creación y redención, naturaleza e historia, se separan y distinguen continuamente y, sin embargo, conspiran en secreto a la propia salvación.

En el texto que concluye *Einbahnstrasse* y que lleva por título *Zum Planetarium*, Benjamin trata de delinear la relación

del hombre moderno con la naturaleza, en parangón con la que el hombre antiguo mantenía con el cosmos, y que tenía su lugar propio en el éxtasis. El lugar propio de esta relación es, para el hombre moderno, la técnica. Pero no ciertamente una técnica concebida, según la idea común, como dominio del hombre sobre la naturaleza:

> Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya. (Benjamin 1980b, 68)

¿Qué significa "dominio de la relación entre naturaleza y humanidad"? Que ni el hombre debe dominar la naturaleza ni la naturaleza al hombre. Ni siquiera que ambos deban ser superados por un tercer término que representaría su síntesis dialéctica. Más bien, según el modelo benjaminiano de una "dialéctica en suspenso" lo decisivo aquí es sólo el "entre", el intervalo y casi el juego entre los dos términos, su constelación inmediata en una no-coincidencia. La máquina antropológica ya no articula naturaleza y hombre para producir lo humano por medio de la suspensión y la captura de lo inhumano. La máquina, por así decirlo, se ha parado, se halla "en suspenso" (*Im Stilstand*), y en la recíproca suspensión de los

términos algo para lo que quizás no disponemos todavía de nombres y que ya no es ni animal ni hombre, se instala entre naturaleza y humanidad, y se mantiene en la relación dominada, en la noche salvada.

Pocas páginas antes, en uno de sus aforismos más densos del mismo libro, Benjamin evoca la imagen incierta de esa vida que se ha emancipado de su relación con la naturaleza pero a condición de perder su misterio propio. Lo que trunca –no lo que resuelve– el vínculo que liga al hombre a la vida es, sin embargo, un elemento que parece pertenecer por completo a la naturaleza y que, no obstante, la sobrepasa por todas partes: la satisfacción sexual. En la paradójica imagen de una vida que, en la extrema peripecia de la voluptuosidad, se libera del misterio para reconocer, por así decirlo, una no-naturaleza, Benjamin ha fijado algo que se asemeja al jeroglífico de una nueva in-humanidad:

> La satisfacción sexual libera al hombre de su misterio, que no reside en la sexualidad, pero que en su satisfacción, y quizá sólo en ella, es truncado, no resuelto. Hay que compararlo con el lazo que le liga a la vida. La mujer lo corta, y el hombre queda libre para la muerte porque su vida ha perdido el misterio. De este modo vuelve a nacer, y así como la amada lo libera del hechizo de la madre, la mujer lo desliga más literalmente de la madre tierra; es la cornadrona que corta ese cordón umbilical que el misterio de la naturaleza ha trenzado. (*Ibid.*, 62)

19. *Desoeuvrement*

En el *Kunsthistorisches Museum* de Viena se conserva una obra tardía de Tiziano –que alguien ha llegado a definir como su "última poesía" y casi una despedida de la pintura– conocida como *Ninfa y pastor*. Las dos figuras están representadas

Tiziano, *Ninfa y pastor* (Viena, Kunsthistorisches Museum).

en primer plano, inmersas en un sombrío paisaje campestre: el pastor, sentado de frente, sostiene en sus manos una flauta, como si acabara de despegarla de los labios. La ninfa, desnuda, representada de espaldas, está tendida junto a él sobre una piel de pantera, que es tradicionalmente símbolo de desenfreno y de lujuria, exhibiendo sus generosas caderas resplandecientes. Con un gesto deliberado, vuelve su faz absorta hacia los espectadores y con la mano izquierda roza apenas su otro brazo como en una caricia. Poco más allá, aparece un árbol fulminado, mitad seco, mitad verde, como el de la alegoría de Lotto, sobre el que se empina aparatosamente un animal –una "cabra audaz" según algunos, pero quizá un cervato– que casi arranca las hojas. Hay todavía un plano superior, como sucede con frecuencia en el tardío Tiziano impresionista, en que la mirada se pierde en un luminoso grumo de pintura.

Ante este enigmático *paysage moralisé* inmerso en una atmósfera que es a la vez de una sensualidad extremada y de una apagada melancolía, los estudiosos se han mostrado perplejos, y ninguna explicación ha resultado completamente satisfactoria. Es innegable que la escena "está demasiado cargada de emoción para ser una alegoría", pero, por otra parte, "esta emoción está demasiado contenida para adecuarse a cualquiera de las hipótesis que se han aventurado" (Panofsky, 172). Parece obvio que ninfa y pastor están ligados eróticamente; pero su relación, promiscua y remota a un tiempo, es tan singular que debe "tratarse de amantes mortificados, tan cercanos físicamente uno a otro, pero tan lejanos en sus sentimientos" (*ibid.*). Y todo en el cuadro –el tono casi monocromático, la expresión torva y morosa de la mujer y también su forma de posar– "sugieren que esta pareja ha comido del árbol del conocimiento y está perdiendo su Edén" (Dundas, 54).

La relación de esta obra con otro cuadro de Tiziano, *Las tres edades del hombre* de la National Gallery escocesa de Edim-

burgo, ha sido observada oportunamente por Judith Dundas. Según esta investigadora, el cuadro de Viena, que está pintado muchos años después, vuelve a utilizar algunos de los elementos de la pintura precedente (la pareja de amantes, la flauta, el árbol seco, la presencia de un animal, probablemente el mismo), pero los presenta en una clave más sombría y desesperada, que nada tiene ya que ver con la serenidad cristalina de las *Tres edades*. Pero la relación entre las dos telas es, no obstante, mucho más compleja y hace pensar que Tiziano ha recuperado deliberadamente la obra más juvenil, pero desmintiéndola punto por punto en el sentido de una profundización en el tema erótico común (como atestiguan la presencia del Erota y del árbol seco, también en el cuadro de Edimburgo el tema iconográfico de las tres edades del hombre se desarrolla en forma de una meditación sobre el amor). Lo que se invierte sobre todo son las figuras de los dos amantes: en la primera, en efecto, el hombre está desnudo y la mujer vestida. Ésta, que además no está representada de espaldas sino de perfil, tiene entre sus manos la flauta que en el cuadro de Viena pasa a las del pastor. También en las *Tres edades* encontramos a la derecha el árbol destrozado y seco, símbolo del conocimiento y del pecado, en el que se apoya un Eros; pero Tiziano, volviendo a hacer uso del motivo en la obra tardía, lo muestra florecido por un lado, y reúne así en un solo tronco los dos árboles edénicos: el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal. Y mientras en las *Tres edades* el cervato aparece yaciendo apaciblemente en la hierba, ahora, tomando el lugar de Eros, se empina sobre el árbol de la vida.

El enigma de la relación sexual entre el hombre y la mujer que ya ocupaba el centro de la primera tela recibe así una nueva y más madura formulación. Voluptuosidad y amor –como testimonia el árbol florecido a medias– no prefiguran exclusivamente la muerte y el pecado. Desde luego, en el momento de

la satisfacción, los amantes han conocido uno de otro algo que no habrían debido saber –han perdido su misterio– sin que se hayan hecho por eso menos impenetrables. Pero, en este mutuo alejamiento del secreto, acceden, al igual que en el aforismo de Benjamin, a una vida nueva y más dichosa, ni animal ni humana. No es la naturaleza lo que se alcanza con tal satisfacción, sino, como simboliza el animal que se empina sobre el árbol de la vida y del conocimiento, un estadio superior, más allá tanto de la naturaleza como del conocimiento, del ocultar como del revelar. Estos amantes se han iniciado en la propia ausencia de misterio como en su secreto más íntimo, se pierden uno a otro y exponen su *vanitas*. Desnudos o vestidos, ya no están ni velados ni desvelados –más bien inaparentes–. Como resulta evidente tanto por la postura de los dos amantes como por la flauta apartada de los labios, su condición es *otium*, sin obra. Si es verdad, como escribe Dundas, que Tiziano ha creado en estos cuadros "un reino para reflexionar sobre las relaciones entre cuerpo y espíritu" (Dundas, 55), su relación, en el cuadro de Viena, está, por decirlo así, neutralizada. En la satisfacción, los amantes, que han perdido su misterio, contemplan una naturaleza humana que se ha hecho perfectamente ociosa; la inocupación y el *desoeuvrement* de lo humano y de lo animal como figura suprema e insalvable de la vida.

20. Fuera del ser

Esoterismo significa así: articulación de modalidades de no conocimiento.

Furio Jesi

En Egipto, hacia la mitad del siglo segundo d. C., el gnóstico Basílides, de cuyo círculo proceden las efigies con cabezas animales reproducidas por Bataille en la revista *Documents,* compone su exégesis de los Evangelios en veinte libros. En el drama soteriológico que describe, el dios no existente ha emanado originariamente en el cosmos una triple simiente o filialidad, la última de las cuales ha quedado incrustada "como un aborto" en el "gran amasijo" de la materia corporal y deberá, al final, regresar a la inexistencia divina de que proviene. Hasta aquí, no hay nada que distinga la cosmología de Basílides del gran drama gnóstico de la mezcolanza cósmica y de la separación. Pero lo que constituye su originalidad incomparable es que él es el primero que se plantea el problema del estado de la materia y de la vida natural una vez que todos los elementos divinos o espirituales la hayan abandonado para retornar a su lugar de origen. Y lo hace por medio de una exégesis genial del fragmento de la *Epístola a los romanos* donde Pablo habla de la naturaleza que gime y sufre los dolores del parto en espera de la redención:

> Cuando toda la filialidad llegue a lo alto y se encuentre por encima del límite del espíritu, toda la creación obtendrá compasión. Hasta ahora, en efecto, gime y se angustia y espera la revelación de los hijos de Dios a fin de que todos los hom-

> bres de la filialidad se eleven desde aquí hacia lo alto. Cuando esto haya tenido lugar, Dios extenderá sobre todo el mundo la gran ignorancia [*megalē ágnoia*] para que toda criatura permanezca en su condición natural [*katá phýsin*] y nadie desee nada de lo que va contra su naturaleza. Así todas las almas que se encuentran en esta extensión, todas las que están destinadas por naturaleza a no mantenerse inmortales más que en este lugar, permanecerán aquí sin poder conocer nada superior a esta extensión o mejor que ella; y no habrá noticia ni conocimiento de las realidades supramundanas en las regiones de abajo, con el fin de evitar que las almas que se encuentran en ellas, deseando cosas imposibles, sean atormentadas, como un pez que quisiera pacer con las ovejas en la montaña: un tal deseo significaría, en verdad, su ruina. (Simonetti, 72)

En la idea de esta vida natural insalvable y completamente abandonada por todo elemento espiritual –y, con todo, perfectamente dichosa por efecto de la "gran ignorancia"– Basílides ha pensado una suerte de grandiosa imagen contrafáctica de la recuperada animalidad del hombre al final de la historia, que tanto irritaba a Bataille. Aquí tinieblas y luz, materia y espíritu, vida animal y logos –cuya articulación en la máquina antropológica producía lo humano– se han separado para siempre. Pero no para encerrarse en un misterio más impenetrable; sino más bien para liberar su naturaleza más auténtica. A propósito de Jarry, un crítico ha escrito que una de las claves alquímicas de su obra parece ser "la creencia, heredada de la ciencia medieval, según la cual el hombre que consiguiera separar sus diferentes naturalezas estrechamente unidas durante su existencia, llegaría a liberar en él el sentido profundo de la vida" (Massat, 12). La figura –nueva o antiquísima– de la vida que resplandece en la "noche salvada" de esa eterna e insalvable supervivencia de la naturaleza (y, en particular, de la naturaleza humana) en

el adiós definitivo del logos y de su propia historia, no es fácil de pensar. Ya no es humana, puesto que ha olvidado por completo todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser denominada animal, si la animalidad se definía precisamente por su pobreza de mundo y por su obstinada espera de una revelación y una salvación. Ciertamente, "no ve lo abierto", en el sentido en que no se lo apropia como instrumento de dominio o de conocimiento; pero tampoco queda completamente clausurada en su propio aturdimiento. La *ágnoia*, el no conocimiento que ha descendido sobre ella, no implica la pérdida de toda relación con el propio ocultamiento. Más bien esta vida permanece serenamente en relación con la propia naturaleza (*ménei... katá phýsin*) como con una zona de no-conocimiento.

Los cultivadores de la etimología se han mostrado siempre perplejos frente al verbo latino *ignoscere*, que parece explicable como *in-gnosco* y que, sin embargo, no significa "ignorar" sino "perdonar". Articular una zona de desconocimiento –o, mejor, de *ignoscencia*– significa en este sentido no simplemente dejar ser, sino dejar fuera del ser, hacer insalvable. Igual que los amantes de Tiziano se perdonan mutuamente su ausencia de misterio, así, en la noche salvada, la vida –ni abierta ni indesvelable– se mantiene serenamente en relación con la propia latencia: la deja ser fuera del ser.

En la interpretación heideggeriana, el animal no puede relacionarse con su desinhibidor ni como con lo que es ni como con lo que no es, porque sólo con el hombre, por primera vez, se deja ser al desinhibidor en tanto que tal, sólo con el hombre puede darse algo como el ser y hacerse accesible y manifiesto un ente. Por esto la categoría suprema de la ontología de Heidegger se enuncia así: dejar ser. En el proyecto, el hombre se hace libre para lo posible y, entregándose a ello, deja que el mundo y los entes sean como tales. Pero, si nuestra lec-

tura ha dado en el blanco, si el hombre puede abrir el mundo y liberar un posible sólo porque, en la experiencia del aburrimiento, consigue suspender y desactivar la relación animal con el desinhibidor, y si, en el centro de lo abierto, está lo indesvelable del animal, tenemos entonces, llegados a este punto, que preguntar: ¿qué sucede con esa relación, de qué modo puede el hombre dejar ser al animal sobre cuya suspensión se mantiene abierto el mundo?

En cuanto el animal no conoce ni lo que es ni lo que no es, ni lo abierto ni lo cerrado, está fuera del ser; fuera y en una exterioridad más exterior que toda apertura, y dentro en una intimidad más interior que cualquier cierre. Dejar ser al animal significará entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. La zona de no-conocimiento –o de *ignoscencia*– ante la que nos hallamos aquí está más allá tanto del conocer como del no conocer, tanto del desocultar como del ocultar, tanto del ser como de la nada. Pero lo que así es dejado fuera del ser no es, por ello, negado o suprimido, no es, por ello, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente.

No se trata aquí, sin embargo, de intentar delinear los contornos ya no humanos y ya no animales de una nueva creación que correría el peligro de ser tan mitológica como la otra. En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división y, a la vez, de una articulación de lo animal y de lo humano, en que uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en tela de juicio. Hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa por tanto no ya buscar nuevas –más eficaces o más auténticas– articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– al hombre y al animal, aventurarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre.

Y si un día, según una imagen ya clásica, el "rostro de arena" que las ciencias del hombre han plasmado sobre la línea de playa que visitan las olas de nuestra historia hubiera de borrarse definitivamente, lo que *aparecerá* en su lugar no será un nuevo *mandýlion* o la "verónica" de una humanidad o de una animalidad reencontradas. Los justos con cabeza de animal de la miniatura de la Ambrosiana no representan tanto una nueva declinación de la relación hombre-animal, como una figura de la "gran ignorancia" que deja ser a uno y otro fuera del ser, salvados en su ser propiamente insalvable. Quizá haya todavía un modo que permita a los vivientes sentarse en el banquete mesiánico de los justos sin asumir una tarea histórica y sin hacer funcionar la máquina antropológica. Una vez más, la resolución del *mysterium conjunctionis* por el que se ha producido lo humano pasa por una profundización inaudita del misterio práctico-político de la separación.

Bibliografía*

Ameisenowa, Sofia

1949 "*Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous, Men*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 12.

Aristóteles

1980 *De l'âme,* edición de Antonio Jannone y Edmond Barbotin, Les Belles Lettres, Paris (ed. esp. *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, 1978).

Bataille, Georges

1970 "*La conjuration sacrée*", en *Œuvres complètes, I: Premiers écrits, 1922-1940,* Gallimard, Paris (trad. it. "*La congiura sacra*", en *La congiura sacra,* Bollati Boringhieri, Torino, 1997).

* En la traducción de las citas de Heidegger, tan numerosas como fundamentales en este escrito y de las que no existe en muchos casos versión castellana, se ha seguido el criterio, por obvias razones de coherencia textual, de atenerse a la traducción italiana de Agamben, que vierte directamente el texto original. Por las mismas razones de coherencia no hemos renunciado, empero, a una confrontación minuciosa con los textos alemanes, que ha hecho posible la muy generosa colaboración del profesor José Antonio Zamora, ni a la utilización, en contadas ocasiones, de la tradición establecida por algunas versiones españolas de particular autoridad. Criterios similares se han aplicado asimismo a las citas de W. Benjamin que aparecen en este volumen, aunque respetando en lo posible, en ciertos casos, el texto de la edición española.

BENJAMIN, WALTER

1980a *"Theologisch-politisches Fragment"*, en *Gesammelte Werke*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *"Frammento Teologico-politico"*, en *Opere*, edición de Giorgio Agamben, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino, 1982; ed. esp. *"Fragmento teológico-político"* en *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, 1971, trad. de Jesús Aguirre).

1980b *Einbahnstrasse*, en *Gesammelte Werke*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, IV, I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Strada a senso unico*, en *Opere*, edición de Giorgio Agamben, IV: *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino, 1983; ed. esp. *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987, trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allende Salazar).

1996 *Gesammelte Briefe*, edición a cargo de Christoph Gödde y Henti Lonitz, 11: 1919-1924, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

BICHAT, XAVIER

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris (1ª ed. 1800); (trad. esp. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio, Madrid, 1806).

DIDEROT, DENIS

1987 *Le Rêve de D'Alembert*, edición de Jean Varloot y Georges Dulac, en *Œuvres complètes* (edición de Herbert Dieckmann y Jean Varloot), XVII: *Idées IV. Principes physiologiques sur la matière et le mouvement. Le Rêve de d'Alembert. Éléments de physiologie*, Hermann, Paris.

DUNDAS, JUDITH

1985 *"A Titian Enigma", Artibus et historiae,* 12.

GMELIN, JOHANN GEORG

1861 *Reliquiae quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Guilielmo Stellero et al.*, edición de G. H. Theodor Plieninger, Academia Scientiarum Caesarea Petropolitana, Stuttgartiae.

HAECKEL, ERNST

1899 *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie,* Kröner, Stuttgart (trad. esp. *Los enigmas del universo,* Imprenta del Pueblo, Valencia, s.a.).

HECQUET, MADAME

1755 *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'age de dix ans,* s.i.e., París (trad. ingl. *The History of a Savage Girl, Caught Wild in the Wood of Champagne,* Davidson, London, s.d.).

HEIDEGGER, MARTIN

1950 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1972; trad. esp. *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969 (2ª ed), trad. de José Rovira Armengol).

1967 *Wegmarken,* Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Segnavia,* Adelphi, Milano, 1987).

1972 *Sein und Zeit,* Niemeyer, Tübingen (1ª ed. 1927) (trad. it. *Essere e tempo,* Longanesi, Milano, 1970; trad. esp. *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, trad. de José Gaos).

1980 *Gesamtausgabe*, XXXIX: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»,* edición de Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.

1983 *Gesamtausgabe*, XXIX-XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine,* Il Melangolo, Genova, 1999).

1993 *Gesamtausgabe,* XLIV: *Parmenides,* edición de Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Parmenide,* Adelphi, Milano, 1999).

HOLLIER, DENIS (editor)

1979 *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris (ed. esp. *El colegio de Sociología (1937-39)*, Taurus, Madrid, 1982, trad. de Mauro Armiño).

KOJÈVE, ALEXANDRE

1979 *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, Paris (1ª ed. 1947).

LINNEO, CARLO

1735 *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera & species*, Haak, Lugduni Batavorum.

1955 *Menniskans Cousiner,* edición de Telemak Fredbär, Ekenäs, Uppsala.

MASSAT, RENÉ

1948 *Preface* a Alfred Jarry, *Oeuvres complètes,* Éditions du Livre, Lausanne-Montecarlo.

PANOFSKY, ERWIN

1969 *Problems in Titian, mostly Iconographic,* New York University Press, Nueva York (ed. it. *Tiziano. Problemi di iconografia,* Marsilio, Venezia, 1992).

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI

2000 *Oratio/Discorso*, ed. de Saverio Marchignoli, en Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano (trad. esp. *De la dignidad del hombre*, edición de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984).

PUECH, HENRI-CHARLES

1979 *Sur le manicheisme et autres essais*, Flammarion, Paris.

SCOTO ERIGENA, GIOVANNI

1853 *De divisione naturae libri quinque*, en Jacques-Paul Migne (editor), *Patrologia cursus completus. Series latina*, CXXII, Migne, Parisiis.

SIMONETTI, MANLIO (editor)

1993 *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano.

STEINTHAL, HEYMANN

1877 *Der Ursprung der Sprache im Zusammehang mit den letzen Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten,* Dümmler, Berlin (1ª ed. 1851).

1881 *Abriss der Sprachwissenschaft,* I: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft,* Dümmler, Berlin (1ª ed. 1871).

Tomás de Aquino

1955 *Somme théologique. La Résurrection,* edición de Dominique Folghera, Desclée, Paris-Roma.

1963 *Somme théologique. Les Origines de l'homme*, edición de Albert Patfoort, Desclée, Paris-Roma (ed. esp. *Suma teológica*, B.A.C., Madrid, 15 vols.).

Tyson, Edward

1699 *Orang-Outang, sive Homo sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape and a Man, to which is Added a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients; Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended,* Bennett and Brown, London.

Uexküll, Jakob von y Kriszat, Georg

1956 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch, unsichtbarer Welten*. Bedeutungslehre, Rowohlt, Hamburg (1ª ed. 1934; ed. it. *Ambiente e comportamento,* Il Saggiatore, Milano, 1967).

Esta primera edición de
LO ABIERTO. El hombre y el animal
de Giorgio Agamben,
se terminó de imprimir
el día 5 de octubre de 2010

PRE-TEXTOS/ENSAYO

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

Juan Arnau
Rendir el sentido

Boris Groys
Bajo sospecha

Walter Benjamin
Cartas de la época de Ibiza

Boris Groys
Obra de arte total Stalin

Giorgio Agamben
El Reino y la Gloria

Manlio Sgalambro
La consolación

Wolfgang Sofsky
En defensa de lo privado

Wittgenstein-Engelmann
Cartas, encuentros, recuerdos

John Sallis
Piedra

Leo Strauss y Gershom Scholem
Correspondencia 1933-1973

Roger Bartra
Las redes imaginarias del poder político

Juan Arnau/Agustín Andreu
Elogio del asombro

Giorgio Agabam
Ninfas

Wilhem Schmid
La felicidad

Remo Bodei
Pirámides de tiempo. Historias y teoría del déjà vu

Fiel a su insistente empeño de transformación radical del ámbito categorial del pensar político, Agamben pone de manifiesto en esta obra que "el conflicto político decisivo" en nuestra cultura –en rigor el que está en la base de todos los demás– es el que se establece entre la animalidad y la humanidad del hombre. "Preguntarse en qué modo –en el hombre– el hombre ha sido separado del no hombre y el animal de lo humano ('el misterio práctico-político de la separación') es más urgente que tomar decisiones sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y los derechos humanos".

Frente al eclipse de las configuraciones históricas tradicionales, ante la extraordinaria solicitación de un momento histórico en que "el único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el de hacerse cargo de la vida biológica y de su gestión integral (...) como último e impolítico mandato", el autor, en una sutilísima prolongación crítica del pensamiento de Heidegger, tensamente iluminada por W. Benjamin y A. Kojève, continúa la reflexión de sus libros anteriores sobre el concepto de vida y se interroga sobre el umbral que produce lo humano, que distingue y a la vez aproxima la humanidad y la animalidad del hombre, y decide "en todo momento y en todo individuo de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte."

ISBN 978-84-8191-673-7